

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

SEP 07 2005

GTU LIBRARY

Europa oder das Christentum

.....

- | | |
|--------------------|--|
| Hans Maier | Die beiden Lungen Europas (Editorial) |
| Rémi Brague | Europa zwischen Herkunft und Zukunft |
| Michael Figura | Was die Kirche zu Europa sagt |
| Aldo Giordano | Europa und der Rat der Bischofskonferenzen |
| Jan-Marie Lustiger | Europa und die Ökumene |
| Petr Příhoda | Ambivalenz: die tschechischen Beziehungen zu Europa und seiner Union |
| Adrian Walker | Brauchen Europa und Amerika einander? |
| E.-W. Böckenförde | Europa und die Türkei |
| Nikolaus Lobkowitz | Benedikt XVI. und Europa |
| Franz Reimer | Jenseits der europäischen Verfassung.
Joseph H.H. Weilers «Ein christliches Europa» |

Perspektiven

.....

- | | |
|------------------|--|
| Klaus Zimmermann | «Was hat mir die Kirche in mein Leben
reinzureden?» · Gewissen und Kirche |
|------------------|--|

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜRKLE
HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER
HELMUTH KIESEL · KARL LEHMANN
NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER
HERBERT SCHLÖGEL OP · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:

MICHAEL FIGURA · ERICH KOCK
JAN-HEINER TÜCK · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung:

ANTON SCHMID

Europa oder das Christentum

- | | | |
|---------------------|-----|---|
| HANS MAIER | 207 | Die beiden Lungen Europas (Editorial) |
| RÉMI BRAGUE | 213 | Europa zwischen Herkunft und Zukunft |
| MICHAEL FIGURA | 225 | Was die Kirche zu Europa sagt.
Zu kirchlichen Verlautbarungen |
| ALDO GIORDANO | 237 | Europa und der Rat der Bischofskonferenzen |
| JEAN-MARIE LUSTIGER | 247 | Europa und die Ökumene |
| PETR PRÍHODA | 255 | Ambivalenz: die tschechischen Beziehungen
zu Europa und seiner Union |
| ADRIAN WALKER | 263 | Brauchen Amerika und Europa einander? |
| E.-W. BÖCKENFÖRDE | 270 | Europa und die Türkei. Die Europäische Union
am Scheideweg? |
| NIKOLAUS LOBKOWICZ | 286 | Benedikt XVI. und Europa. Zu Joseph Ratzingers
»Werte in Zeiten des Umbruchs« |
| FRANZ REIMER | 291 | Jenseits der europäischen Verfassung.
Zu Joseph H.H. Weilers »Ein christliches Europa« |

Perspektiven

- | | | |
|-------------------|-----|--|
| MARKUS ZIMMERMANN | 298 | »Was hat mir die Kirche in mein Leben reinzu-
reden?« · Gewissen und Kirche – zur Disparität
zweier Wahrheitsinstanzen |
|-------------------|-----|--|

DIE BEIDEN LUNGEN EUROPAS

Editorial

Dass Europa wieder «mit beiden Lungen atmen» und «seine Muttersprache, das Christentum», neu lernen möge – diesen Wunsch äußerte Johannes Paul II. bei seiner Ansprache zum Abschluss des Vorsynodalen Symposions europäischer Wissenschaftler im Vatikan am 31. Oktober 1991. Sein Wort fiel in eine Zeit, in welcher der Warschauer Pakt sich auflöste, das Sowjetimperium auseinanderbrach, die Wiedervereinigung des geteilten Europa sich ankündigte.

Mit den «beiden Lungen» waren das westliche und das östliche Europa gemeint – geschichtlich symbolisiert durch die Patrone Gregor und Benedikt, Kyrill und Methodius. Schon bei seinem Antrittsbesuch in seiner polnischen Heimat 1979 hatte der erste slawische Papst der Geschichte seine spezifische Sendung betont, «in die große Gemeinschaft der Kirche ein besonderes Verständnis der Worte und Sprachen einzubringen, die immer noch fremd klingen für Ohren, die an romanische, germanische, angelsächsische und keltische Laute gewöhnt sind» (Ansprache in Gnesen am 4. Juni 1979).

Die beiden Lungen Europas – diese längst berühmt gewordene Formel behält Bedeutung auch nach dem Tod Johannes Pauls II. Sie ist auch ein Programm für den neuen Pontifex Papst Benedikt XVI., welcher den Ostkirchen, ihrer Geschichte, Verfassung und Theologie seit jeher besondere Aufmerksamkeit zugewandt hat. Nachdem die Europäische Union heute von nicht wenigen Menschen in Frage gestellt wird, und dies gerade in ihren westlichen «karolingischen» Gründungsländern, hängt ihr Fortbestand nicht zuletzt von den im Jahr 2004 dazugekommenen «Neuen» im Osten und Südosten Europas ab. Sie entscheiden mit darüber, ob Europa eine freiheitliche oder nur eine posttotalitäre, eine religiös-kulturelle oder nur eine wirtschaftlich-technische Zukunft haben wird.

Über Europa nachzudenken haben wir also heute guten Grund. Vielleicht kann sogar die durch die Abstimmungen in Frankreich und in den Niederlanden erzwungene politische Atempause im Integrationsprozess für ein solches Nachdenken genutzt werden.

Europa war nie ein eigener Kontinent aufgrund geographischer Gegebenheiten. Seine Einheit verdankt es der Geschichte. Die Abgrenzung nach

Osten und nach Süden hin war immer unscharf: räumlich ist Europa eine Halbinsel Asiens, geomorphologisch ist es eng mit Afrika verbunden. Üblicherweise zieht man die Grenze nach Osten vom Südfuß des Uralgebirges entlang der Nordküste des Kaspischen und der Ostküste des Asowschen Meeres bis zur Straße von Kertsch am Schwarzen Meer. Mit der Türkei und mit Russland ragen Staaten nach Europa hinein, deren Landmasse zum größeren Teil in Asien liegt.

Der Name Europa ist mythologischen Ursprungs. Nach der von Herodot überlieferten Sage wurde die phönikische Fürstentochter Europa von dem als Stier verkleideten Zeus aus ihrer Heimat nach Kreta entführt. Der wahrscheinlich auf vorgriechische Zeit zurückgehende Europa-Mythos gelangte durch Isidor von Sevilla in den Schulunterricht des Mittelalters. *Europa auf dem Stier* wurde seit der Renaissance ein beliebtes Thema der bildenden Kunst. Als abkürzendes Symbol für den zweitkleinsten Kontinent hat sich das Bild bis in die Gegenwart erhalten.

Freilich ist das Motiv *Europa auf dem Stier* heute mehr in Leitartikeln, Kommentaren, Karikaturen präsent als in Flaggen und politischen Hoheitszeichen. Die politische Ikonographie des modernen Europa ist nicht durch den Stier, sondern durch die auf Coudenhove-Kalergi zurückgehenden zwölf Sterne geprägt worden, die sich an das Bild des himmlischen Jerusalem in der Apokalypse anlehnen.

Mit dem Europa-Motiv verbinden sich schon im Altertum geographische Vorstellungen. Die Spaltung der Oikumene in die als Inseln vorgestellten Teile Asien und Europa findet sich schon in der ionischen Kartographie des 6. Jahrhunderts vor Christus. In der christlichen Zeit treten biblische Ideen der Völkerherkunft und Weltverteilung hinzu. Um 400 nach Christus erscheint der Europabegriff als Bezeichnung der nördlichen römischen Reichsteile am Mittelmeer im Gegensatz zu Asien und Afrika. Im Frankenreich umschreibt er den von christlichen Völkern bewohnten, durch die örtlichen Heiligen kenntlich gemachten nordalpinen Raum, Die Jafet-Historie (Gen 9 und 10) wird seit dem 7. Jahrhundert auf Europa hin gedeutet: Ham erhielt von Noach Afrika, Sem Asien und Jafet Europa.

Für die Begegnung und Entfaltung von Menschen und Völkern bot Europa von Anfang an günstige äußere Bedingungen. Extreme Klimaunterschiede waren hier ebenso unbekannt wie ausgedehnte Wüsten, Steppen und Ödländer. Besonders der Süden, Norden und Westen waren reich gegliedert: kaum ein anderer Teil der Erde besaß eine so lange Küstenstrecke und stand mit dem Meer in so enger Verbindung. Erzeugnisse der verschiedensten Art aus unterschiedlichen geographisch-klimatischen Zonen verwiesen die Menschen auf Austausch, Handel, arbeitsteilige Kooperation. Die Bevölkerungsdichte war immer hoch. Eine Fülle von Völkern lebte in Europa auf engem Raum beieinander. Das trug dazu bei, dass der europäi-

sche Kontinent in einem langsamen, Jahrhunderte dauernden Prozess zum Zentrum von Wissenschaft, Wirtschaft, Zivilisation wurde – zu jenem Teil der Erde, in dem sich «auf engstem Raum die höchste Kraft des Völkerlebens» zusammendrängte (W. Schulz).

In den äußeren Verhältnissen Europas, aber noch mehr in der inneren Haltung der Europäer liegt es begründet, dass sich Europa immer wieder gegen Fremdbestimmung, Unterwerfung von außen behauptet hat. Im Lauf der Jahrhunderte setzte es sich erfolgreich gegen zahlreiche Eroberer aus dem Osten und Südosten (Perser, Hunnen, Mongolen, Türken) zur Wehr. Aber auch Hegemoniebildungen im Inneren waren in Europa nie von Dauer: das gilt sowohl für die Ansätze einer spanisch-deutschen Weltmacht im 16. Jahrhundert, wie später für die Eroberungen Ludwigs XVI., der Französischen Revolution, Napoleons – von den tönernen Reichen Mussolinis, Hitlers, Stalins im 20. Jahrhundert nicht zu reden. Auch das römische Reich und seine fränkischen und deutschen Nachfolger haben dauerhafte Traditionen nur begründet, soweit sie – über die bloße Machtausübung hinaus – Rechtsordnungen, Formen zivilisierten Lebens zu schaffen verstanden. Die europäische Staatenwelt war stets pluralistischer und vielgliedriger als die der byzantinischen, mongolischen, osmanischen und großrussischen Nachbarn. Neben Großreichen und Nationen haben im europäischen politischen Haushalt immer auch kleine Länder, Stadtstaaten, föderative Gebilde eine Rolle gespielt. Kleinräumigkeit ist ein typisches Merkmal europäischen Lebens. «Alles Kolossale und Uniforme ist eindeutig uneuropäisch, und das ist das Geheimnis aller Verfeinerung und aller Eigenart europäischer Zivilisation (O. Halecki).»

Bis zum Ersten Weltkrieg war das europäische Staatensystem das Zentrum der Weltpolitik. Neben den europäischen Mächten galten nur die USA und Japan als Großmächte. Das änderte sich nach 1917/18. Mit dem revolutionären Russland und dem demokratisch-missionarischen Amerika (Th. W. Wilsons *To make the world safe for democracy!*) traten die Erben Europas in die Weltgeschichte ein. Dann zerstörten die Politik Hitlers und Stalins und der Zweite Weltkrieg das verhängnisvoll geschwächte Europa gänzlich. Es wurde nach 1945 erstmals in seiner Geschichte geteilt und verlor für längere Zeit seine politische Handlungsfähigkeit. Im Ost-West-Konflikt ging die Grenze zwischen den Blöcken mitten durch Europa hindurch, während sich Asien und Afrika endgültig von der europäischen Vorherrschaft freimachten und die Kolonialreiche der Engländer, Franzosen, Holländer, Belgier und Portugiesen sich aufzulösen begannen.

Freilich hat selbst diese lange Schwächeperiode die politisch-geistige Dynamik Europas nicht brechen können. Im Westen kamen seit 1951 auf Initiative von Robert Schuman, Konrad Adenauer und Alcide De Gasperi Prozesse wirtschaftlicher und später politischer Zusammenarbeit in Gang:

Montanunion, Europäische Wirtschaftsgemeinschaft, EURATOM. 1967 entstand aus der Fusion der drei Gemeinschaften die Europäische Gemeinschaft (EG), gefolgt von einer Teilexekutive (Ministerrat und Kommission), einem Europäischen Gerichtshof und einem – seit 1979 von den Völkern direkt gewählten – Parlament mit allmählich wachsenden Zuständigkeiten. Ende 1992 war der Europäische Binnenmarkt vollendet. Die Europäische Gemeinschaft wurde zur Europäischen Union. Diese Entwicklung verband sich seit den achtziger Jahren mit den von Polen ausgehenden Freiheitsbewegungen in Mittel- und Osteuropa, die 1989–1991 zum Sturz der kommunistischen Herrschaft führten. Nun eröffnete sich auch für den Osten Europas die lange verschlossene Möglichkeit eines Beitritts zur Europäischen Union.

Allerdings: den erwünschten Zustand eigenständiger politischer Handlungsfreiheit hat Europa bisher nicht erreicht. Trotz einheitlicher EURO-Währung, trotz vielversprechender politischer Ansätze (WEU, KSZE, OSZE, Menschenrechtskonventionen u.a.m.) gibt es bis zur Stunde noch keine gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik der Europäischen Union. Das «Europa der Vaterländer» ist noch keine politische Einheit. Es wird von tiefen Furchen politischer Kontroversen, unterschiedlicher Handlungsoptionen, gegensätzlicher Mentalitäten durchzogen (Irakkrieg, Wirtschaftspolitik, unterschiedliche nationale Orientierungen, Gegensätze zwischen armen und reichen Ländern usw.). Der erste Anlauf zu einer europäischen Verfassung ist vorerst gescheitert. Europa hat es auch versäumt, sich in seinen Verfassungstexten klar zu seiner Geschichte, zu seiner Prägung durch das Christentum zu bekennen. So erscheint es im Augenblick gegenüber anderen bestimmenden Mächten der Gegenwart (den USA, China, Indien, der lateinamerikanischen, arabischen, fernöstlichen Welt) nicht nur handlungsschwach, sondern auch desorientiert und geschichtsvergessen.

Dieses *Communio*-Heft hält den augenblicklichen Schwebestand Europas fest. Es versucht ihn zu beschreiben und zu erklären. Es greift in die Vergangenheit zurück und blickt zugleich voraus in eine Zukunft, die neuerdings wieder offen, ambivalent, in vieler Hinsicht undeterminiert erscheint.

«Europa zwischen Herkunft und Zukunft», so überschreibt RÉMI BRAGUE seinen einleitenden Essay. Er zeigt, wie Europa in den Debatten der letzten Jahre ebenso enthusiastisch seine Zukunft bejaht wie seine Herkunft verneint hat. Das Christentum könne zu einem gesünderen Verhältnis zwischen Europas Vergangenheit und seiner Zukunft beitragen, indem es Gottes Barmherzigkeit gegenüber den Missetaten der Vergangenheit – auch denen Europas – in Erinnerung bringt. «Erst diese Vergebung gibt einem das Zutrauen gegenüber der Zukunft, mithin die Kraft, sie zu verwirklichen.» Das Christentum kann dabei keine spezifisch christlichen Richtlinien für die

Zukunft Europas entwerfen. Aber es kann Wichtigeres ermöglichen: den «Willen, überhaupt eine Zukunft zu haben».

Das weite Feld kirchlicher Verlautbarungen zu Europa und europäischer kirchlicher Organisationen wird sichtbar in den Beiträgen Michael Figuras, Aldo Giordanos und Jean-Marie Kardinal Lustigers. MICHAEL FIGURA folgt den Spuren der beiden Sondersynoden für Europa (1991 und 1999) sowie der Studentagung «Auf dem Weg zu einer europäischen Verfassung?» (2002) und erinnert an die vielfältigen, oft sehr konkreten Äußerungen, mit denen Johannes Paul II. die europäische Integration begleitet hat. ALDO GIORDANO beschreibt den Rat der Europäischen Bischofskonferenzen, dem 34 katholische Einzelkonferenzen der Länder des Kontinents angehören, und seine Aufgaben: eine nationenübergreifende katholische «Kollegialität» zu entwickeln, als ökumenischer Gesprächspartner mit der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) zusammenzuarbeiten und die Lösung von Problemen vorzubereiten, die mit der zunehmenden Verflechtung der Religionen und Kulturen in Europa zusammenhängen. Kardinal JEAN-MARIE LUSTIGER erinnert in grundsätzlicher Weise an die «zwei großen Einbrüche» in der Entstehungsgeschichte Europas, das Schisma von 1054 und die Reformation, und umschreibt von daher die künftigen ökumenischen Aufgaben. «Die Ökumene berührt das, was das Politische nicht in Bewegung bringen kann: die historische Verwurzelung der Werte, der wesentlichen Ideen, die sowohl die persönlichen wie auch die kollektiven Verhaltensweisen der Völker bestimmen, Ideen, die geprägt sind vom Erbe der biblischen Offenbarung und vom christlichen Glauben.»

Wichtig ist, dass Europa, bei aller Bemühung um Einheit und Handlungsfähigkeit, die Fähigkeit nicht verlernt, sich von außen, mit den Augen der anderen, zu sehen. Einen «Außenblick von innen» wirft PETR PRÍHODA auf die Europäische Union. Er erklärt die unverkennbar antieuropäischen Tendenzen in Tschechien aus einer langen Abgeschlossenheit und Selbstbezogenheit des Landes, ist aber optimistisch, dass sich langfristig die Proeuropäer (unter den Katholiken ohnehin in der Mehrheit!) durchsetzen werden. Der Amerikaner ADRIAN WALKER besinnt sich auf die innere Bezogenheit von Amerika und Europa aufeinander: beide müssen aufgrund ihrer Herkunft, deren Quellen sie von außerhalb empfangen haben, über sich hinaus denken und im Dienst für die Anderen sich finden und einigen. Und ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE wirft am Beispiel der Türkei die Frage nach der «Finalität» der europäischen Einigung auf: «Was ist das eigentliche Ziel, auf das hin die EU konzipiert ist und sich entwickeln soll?»

Bücher zum Thema Europa sind heute Legion. Man kann nur eine vorsichtige Auswahl treffen. So präsentiert NIKOLAUS LOBKOWICZ die Überlegungen des Theologen und Kardinals Joseph Ratzinger – des Papstes Benedikt XVI. – zum Verhältnis «Europa und Christentum». FRANZ REIMER

stellt das aufsehenerregende Buch des jüdischen amerikanischen Gelehrten Joseph H.H. Weiler «Ein christliches Europa» vor, das «einen Kontinent an seinen verdrängten und verleugneten Reichtum erinnern» will.

Seit dem Zusammenbruch des Kommunismus und dem Untergang der Sowjetunion leben alle christlichen Konfessionen im wiedervereinigten Europa unter den Bedingungen der Religionsfreiheit. Die lange Kette der Religionsverfolgungen durch totalitäre Regime scheint beendet zu sein; die Kirchen müssen sich nicht mehr der Konkurrenz «politischer Religionen» erwehren. Aber das größere Europa hat für die Kirchen in Ost und West auch neue Herausforderungen gebracht: sie müssen sich nun aufs neue ihrer Identität versichern, auch im Verhältnis zu Nation und Staat; die ökumenische Zusammenarbeit muss auf neue Fundamente gestellt werden; und die Auseinandersetzung mit der säkularen Kultur und dem Säkularismus hat sich an vielen Orten eher verschärft. Die christlichen Kirchen sind aufgefordert, stärker als bisher in europäischen Kategorien zu denken und im Dialog miteinander neue Konzepte der Evangelisierung zu entwickeln, die der Gefahr des Glaubensschwundes entgegenwirken. Das ist schwierig und erfordert viel Zeit und Geduld.

Innerhalb eines Europa, das seine Gemeinsamkeiten neu entdeckt, steht auch eine neue Begegnung der christlichen Kirchen an. Hier müssen viele Widerstände weggeräumt, viele Fremdheitsgefühle und Abneigungen überwunden werden. Ein neugieriges Interesse am Anderen muss sich entwickeln – ein Gefühl dafür, dass Europa nicht nur verbunden ist durch die Kultur des Humanismus und der Menschenrechte, sondern auch durch das gemeinsame Erbe christlicher Erziehung. Solche Neugier aufeinander ist die Voraussetzung dafür, dass Europa, nach jahrzehntelanger Trennung, endlich wieder «mit beiden Lungen atmen» kann.

Hans Maier

RÉMI BRAGUE · PARIS & MÜNCHEN

EUROPA ZWISCHEN HERKUNFT UND ZUKUNFT

Über Europa lässt sich mancherlei sagen. Hier möchte ich es lediglich als Kulturgebilde betrachten, nicht etwa als politische Gemeinschaft. Ferner möchte ich die europäische Kultur von einem einzigen Gesichtspunkt her untersuchen, und zwar demjenigen ihres Verhältnisses zur Zeitlichkeit. Die Eigenart Europas liegt nämlich in einem besonderen Verhältnis zur Zeit, d.h. zu Vergangenheit und Zukunft.

Bejahung der Zukunft und Verneinung der Herkunft

Mein Thema ist gewissermaßen höchst aktuell: vor kurzem ist von Europa gerade in dieser Hinsicht die Rede gewesen.

Auf der einen Seite hat man vor einigen Wochen zwei bemerkenswerte Erfolge der europäischen Wissenschaft und Technik gefeiert: europäischen Forschern und Ingenieuren ist es gelungen, auf Titan, einen Trabanten des Saturns, Messinstrumente landen zu lassen, die unser Wissen über den Ursprung des Sonnensystems erweitern sollen. Fast gleichzeitig fand der erste Flug des neuen Riesenflugzeugs Airbus 380 statt. Damit hat die europäische Industrie das spektakuläre Zeichen einer geglückten Zusammenarbeit zwischen mehreren Ländern Europas gegeben. Beide Ereignisse wurden als ein positives Zeichen gedeutet: die Zukunft Europas als einer wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Macht sei gesichert.

Auf der anderen Seite hat sich vor einigen Monaten ein Streit über das Projekt des europäischen verfassungsrechtlichen Traktats entfacht. In der Vorrede sollte die europäische Geschichte in Erinnerung gerufen werden. In diesem Rahmen wurde vorgeschlagen, den Beitrag des Judentums und des Christentums zu erwähnen. Gewisse Länder – auch Frankreich, ja vor allem Frankreich, wie ich leider gestehen muss – sträubten sich gegen jede ausdrückliche Nennung bestimmter Religionen im Namen der (glücklicher-

RÉMI BRAGUE, 1947 in Paris geboren, 1988-1990 war er Professor der Philosophie an der Universität Dijon, seit 1990 lehrt er arabische Philosophie an der Sorbonne (Paris I); im Sommer 2002 übernahm er als Nachfolger Hans Maiers den Guardini-Lehrstuhl an der Universität München. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

weise unübersetzbaren) *laïcité* und wollten sich mit einem vagen Hinweis auf die «religiösen Wurzeln» begnügen.

Es ist so, als würde Europa seine Zukunft bejahen und bejubeln, seine Herkunft dagegen verneinen. Das erste geschieht einstimmig; das zweite ist ein Zankapfel.

In vielerlei Hinsicht sind beide Einstellungen verständlich. Hier möchte ich zwei Gründe nennen. Erstens ist diese Attitüde leichter als die entgegengesetzte: das Zukünftige kann man kaum kritisieren, da es noch nicht ist, wohingegen der Tadel das schon Gewesene mühelos treffen kann, gerade weil es schon existiert hat.

Zweitens besteht zwischen den zwei Seiten dieser Einstellung ein Zusammenhang: die Negation der Herkunft soll die Zukunft überhaupt ermöglichen. Die Herkunft gilt nämlich als eine Vergangenheit, die als ein Hemmschuh wirkt. Folglich gilt es, sie loszuwerden, um schneller fortzuschreiten, ja um überhaupt voranschreiten zu können. Erst wenn man den Anker endgültig gelichtet hat, kann die Reise beginnen.

Das «alteuropäische» Modell des Verhältnisses zur Zeitlichkeit und seine Krise

Europa als Kultur hat aber einen Sonderweg eingeschlagen und ein paradoxes Verhältnis zu seiner eigenen Vergangenheit gewählt. In einem früheren Buch habe ich dieses Verhältnis erläutert und als «Sekundarität» gekennzeichnet¹. Im Sog dieses Buchs habe ich auch in weiteren Veröffentlichungen eine Begrifflichkeit entwickelt, die es einem ermöglichen sollte, sich die Eigenart des Europäischen besser vorzustellen.

Das Verhältnis einer «normalen» Kultur dem früheren Gedankengut gegenüber sei eine Verdauung, d.h. ein Prozess, durch den die Eigenschaften des Angeeigneten durch die Einverleibung verloren gehen; die europäische Kultur gehe dagegen durch das vor, was ich eine «Inklusion» nenne, d.h. einen Prozess, der das Andere als solches zwar einnimmt, ohne es jedoch aufzulösen, sondern indem es seine Eigenartigkeit bewahrt².

Ferner habe ich u.a. zu zeigen versucht, dass der gewöhnliche Vorwurf des Eurozentrismus im Falle Europas fehl schlägt, da Europa, ganz im Gegenteil, in der Sorge seiner Gelehrten, den Anderen als solchen zur Kenntnis zu nehmen, und im Versuch seiner Literaten, diesen Anderen als Vergleichspunkt zu gebrauchen, genau das Gegenteil einer Selbstzentriertheit oder, wenn man will, «Autozentrismus» aufgewiesen hat³.

Jetzt möchte ich nicht mehr historisch der europäischen Kultur nachgehen, auch nicht etwas wie ein «Wesen» dieser Kultur aus der Beschreibung ihrer Methode herausdestillieren. Vielmehr möchte ich mir hier einige Gedanken über die heutige Lage dieser Kultur machen.

Das tue ich recht ungern.

Erstens, weil ich für die Analyse der Gegenwart nicht besonders zuständig bin. Ich bin weder Soziologe noch Historiker. Und eines bin ich auf gar keinen Fall: Wahrsager.

Der zweite Grund meines Widerwillens gegen mein eigenes Thema liegt darin, dass ich hinsichtlich der heutigen Lage Europas nicht gerade optimistisch bin. Meine Eule der Minerva ist auch ein Unglücksrabe. Nun sind düstere Prognosen immer unangenehm. Nach der Bibel waren die Propheten, die Unheil vorhersagten, mit Abstand weniger populär als diejenigen, die die Zukunft rosarot färbten. Heute noch gilt «Pessimist» als ein Schimpfwort. Nun hängen des öfteren solche Stimmungen vom Wetter oder von der Verdauung ab. Als Philosoph brauche ich aber *Gründe*, um optimistisch oder wie auch immer gesinnt zu sein.

Die Frage, ob Europa eine Zukunft hat, habe ich nämlich schon gestellt und negativ beantwortet¹. Europa bringt immer weniger Europäer hervor. Europa hat keine Zukunft, wenn die Europäer ihr gegenwärtiges Benehmen nicht radikal und schnell verändern, was meines Erachtens übrigens nicht sehr wahrscheinlich ist. Die Ursachen dieses «demographischen Selbstmords» (Raymond Aron) sind zahlreich. Ihre genaue Darstellung ist eine Aufgabe für Wirtschaftswissenschaftler, Soziologen, Psychologen oder für wen auch immer, der als dafür zuständig gilt. Was mich betrifft, so muss ich sie überspringen, um schnurstracks zu dem Paradoxon zu gelangen, das mir wesentlich scheint. Es lässt sich in ein paar Sätzen ausdrücken: Europa bringt viele Güter hervor, und zwar nicht nur materielle Güter, sondern auch geistige wie Recht, Frieden, Freiheit, Kunst, allerlei Kultur. Das ist eine Leistung, die man übrigens dankend und bewundernd zugestehen muss. Europa geht aber das Risiko ein, keine Menschen mehr hervorzubringen, die an diesen Güter teilnehmen dürfen. Europa gelingt es nicht mehr, sich selbst davon zu überzeugen, dass es ein *Gutes* sei, die *Güter* zu genießen.

Das Einzige, das ich hier tun möchte, ist die Krankheit ein wenig gründlicher zu analysieren. Woran leidet denn Europa?

Das Ende der Vergangenheit und der Zukunft

In meinem Titel steht das «Zwischen» im Zentrum. Das bedeutet einerseits, u.z. ganz offensichtlich, dass Europa sich zwischen Herkunft und Zukunft befindet, sprich: in der Gegenwart – wie jedes andere geschichtliche, politische oder kulturelle Gebilde auch, ja wie jedes Zeitliche. Der Titel deutet aber auch darauf hin, dass die Zwischenlage besonders betont wird, weil sie eher ein Problem, ja eine Gefahr bezeichnet als die bequeme Lage dessen, was sich in der Mitte geborgen duckt.

Die europäische Krankheit hat viele Aspekte. Nur eines möchte ich hier ins Zentrum rücken. Die Krankheit, an der wir leiden, ist eine *Zeitlichkeits-*

krankheit. Unser Verhältnis zur Zeitlichkeit hat sich derart verwandelt, dass wir nur die Gegenwart vor uns haben. Unser Zeitbewusstsein ist zum gegenwärtigen Augenblick zusammengeschrumpft. Wir haben einen Bruch vollzogen, zuerst mit der Vergangenheit, dann mit der Zukunft.

Mit der Aufklärung hat der europäische Mensch allmählich aufgehört, sich auf die Autorität der Vergangenheit zu verlassen. Jede Tradition sollte auf ihre Verlässlichkeit hin geprüft werden. Das Programm einer kritischen Untersuchung der Meinungen wurde von Descartes entworfen; bei ihm blieb es aber noch auf die Sphäre des Individuums beschränkt: der Philosoph sollte die Meinungen seiner Kindheit ein für allemal sorgfältig durchmustern und durchsieben. Die unumstößlichen Wahrheiten sollten von der Schlacke der «Vorurteile» der Kindheit entfernt werden⁵. Auf der Ebene der kollektiven Institutionen, wie Politik und Religion, blieb Descartes dagegen äußerst vorsichtig. Er bevorzugte eine konservative Haltung.

Später wurde das Cartesische Programm verallgemeinert: die ganze Kultur sollte ihre eigene Vergangenheit prüfen. Das Wort «Vorurteil» wurde zum Schlag- und Losungswort der «Querelle des Anciens et des Modernes» am Ende des 17. Jh., eines Streits, der mit dem Sieg der Neueren endete. Dann wurde es von den Wortführern der radikalen Aufklärung aufgenommen. Die Kindheit der Menschheit kam genauso unerbittlich unter die Lupe wie diejenige des Individuums. Diese Prüfung und das Loswerden der vergangenen Meinungen war um so leichter, als der Glaube an den Fortschritt sich allmählich durchsetzte. Der Fortschritt sollte den Verlust der Vergangenheit kompensieren. Das Vergangene war eine Bürde, die man gerne los wurde. Politisch versuchte die Französische Revolution, einen Staat rein vernünftig zu bauen, ohne Rücksicht auf die herkömmlichen Sitten und Bräuche.

Nun haben wir seit einigen Jahrzehnten auch den Glauben an den Fortschritt in Zweifel gezogen. Die sogenannte «Postmoderne» hat auf die Vorstellung verzichtet, das Künftige sei notwendig besser als das Gewesene. Zwar ist der Mann auf der Straße immer noch felsenfest davon überzeugt, dass «die Wissenschaft» uns notwendig und unaufhaltsam zur Seligkeit führen wird. Bei den Denkenden aber ist der Traum ausgeträumt.

Der «Parontozentrismus»

So bleibt uns nach dem Verlust der Vergangenheit und der Zukunft nur die Gegenwart übrig. Diese Konzentriertheit auf die Gegenwart könnte man als «Parontozentrismus» bezeichnen. Nun ist unser Verhältnis zur übrigen Zeitlichkeit von gemischten Gefühlen geprägt. Es ist, als fühlte die Gegenwart eine Art Haßliebe den anderen zwei Dimensionen der Zeit gegenüber. Für diese Hassliebe liefert uns Augustinus ein bedenkenswertes Modell. Im

10. Buch der Bekenntnisse versucht er, einen Passus aus dem 1. Johannesbrief zu deuten: gewisse Menschen, so der Apostel, hassen die Wahrheit. Da fragt sich Augustinus: wie kann man die Wahrheit hassen? Jeder wünscht doch, die Wahrheit zu besitzen. Augustin löst die Aporie durch eine Unterscheidung zwischen zwei Arten von Wahrheit oder, besser gesagt, zwischen zwei Aspekten der einen Wahrheit. Es gibt auf der einen Seite eine *veritas lucens*, die Wahrheit, die leuchtet und beleuchtet. Genauso wie das sichtbare Licht macht sie uns die Gegenstände zugänglich und gibt uns die Möglichkeit, zuzugreifen; sie beleuchtet die Gegenstände, wobei sie uns das Erkennen ermöglicht. Es gibt aber auch eine *veritas redarguens*, die auf uns zurückprallt und uns aus dem Versteck zieht. Die eine mögen wir, weil sie uns eine Macht gibt; die andere hassen wir, weil sie uns durchschaut und entlarvt. «Man liebt sie, wenn sie leuchtend lockt, und hasst sie, wenn sie straft. Denn da man nicht getäuscht werden, wohl aber täuschen will, liebt man sie, wenn sie sich selbst zeigt, hasst sie aber, wenn sie dem Beschauer sein eigenes Antlitz aufzeigt.»⁶ Die Wahrheit, die wir mögen, ist *unsere* Wahrheit. Indem wir sie mögen, mögen wir in der Tat uns selbst.

Dieselbe Analyse können wir bei unserem Verhältnis zur Zeitlichkeit anwenden.

Hier gebe ich auf Anhieb die Schlüsselformel an: Wir mögen Vergangenheit und Zukunft, solange sie sich von unserer Gegenwart fernhalten und sie in Ruhe lassen. Wir hassen sie dagegen, sobald sie an unserer Gegenwart nagen und auf sie übergreifen.

Das Wichtigste dabei ist nicht die messbare Entfernung, die uns von den vergangenen oder künftigen Ereignissen trennt. Am Entscheidendsten ist wohl unsere Vorstellung der Freiheit: all das, was unsere angebliche Freiheit gefährden oder begrenzen könnte, ist verpönt. Wir mögen die Vergangenheit und die Zukunft, solange sie unserer Freiheit einen breiteren Spielraum gewähren; wir hassen sie dagegen, sobald sie unserer Handlung Regeln, d.h. Grenzen vorschreibt.

Was die Vergangenheit betrifft, so möchte ich zwei Aspekte unterscheiden. Die Vergangenheit erscheint als Natur und im Rahmen der Geschichte. An und für sich kann wohl die Natur entweder einen ewigen Kreislauf darstellen, wie die Alten es meinten, oder sie wurde vor einigen tausend Jahren vom Schöpfergott ins Dasein gerufen, wie das Mittelalter es glaubte, oder sie wuchs aus einem sehr langen Entwicklungsprozess hervor, wie wir es uns seit dem 19. Jh. vorstellen. Auf jeden Fall ist die Natur schon vor unserem Eintritt da. Für uns Menschen ist sie ein Vorgegebenes. Seit dem Beginn der Neuzeit und erst recht seit dem 18. Jh. erscheint die Natur als «Landschaft». In einem klassisch gewordenen Aufsatz hat Joachim Ritter gezeigt, dass die Natur gerade dann zur Landschaft wird, wenn sie nicht

mehr als das Urwüchsige da ist, sondern von der Technik erst erobert und neutralisiert worden ist⁷.

Dieselbe Analyse könnte man hinsichtlich unseres Verhältnisses gegenüber den nicht-gegenwärtigen Zeitdimensionen anwenden: wir mögen die Vergangenheit und die Zukunft, wenn sie als *chronologische Landschaften* erscheinen; wir hassen sie dagegen, sobald sie sich uns als natürliche Mächte aufdrängen.

Unsere Hassliebe gegenüber Vergangenheit und Zukunft

Der Fortschritt der historischen Wissenschaften, ja das krebsartige Wachstum der Historie seit dem Anfang der Neuzeit zeugt nicht von einer echten Liebe dem Vergangenen gegenüber. Das Interesse an der Geschichte richtet sich an die Vergangenheit, wenn sie kalt geworden ist, wenn sie zu einem leblosen Gegenstand herabgesetzt worden ist. So mögen wir die Vergangenheit, wenn wir in ihr spazieren gehen können wie «der verwöhnte Müßiggänger im Garten des Wissens»⁸. Wir lieben die Vergangenheit sogar, wenn sie uns dazu verhilft, uns auszutoben, indem sie uns z.B. eine Vielfalt von gesellschaftlichen Modellen liefert, die die jetzt geläufige Moral relativieren sollen. Wir hassen die Vergangenheit, wenn sie unsere Gegenwart bestimmt, als das Herkömmliche. Darauf spielt eben das Wort «Herkunft» an: die Vergangenheit ist nicht das Vergangene als das Weggegangene, sondern das, was in der Gegenwart wirksam bleibt, ja sie durchherrscht.

Wir mögen die Zukunft, insofern sie es uns erlaubt, eine Utopie zu erträumen oder bloß uns ein bunteres und erlebnisreicheres Leben für die spätere Menschheit vorzustellen. Nun hängt die Zukunft, teilweise wenigstens, von uns ab. Es hängt nicht von uns ab, ob etwa ein riesengroßer Komet alles Leben aus der Oberfläche des Erdballs vertilgt. Es hängt aber von uns ab, ob wir unserer Nachkommenschaft eine saubere Welt überlassen. Ja, noch krasser, es hängt von uns ab, ob wir überhaupt einen Nachwuchs bekommen. Nun kann weder das erste Beispiel noch das zweite ohne unser Zutun geschehen.

So hassen wir die Zukunft, wenn sie sich in der Gegenwart anbahnt, und zwar, wenn sie uns darauf aufmerksam macht, dass die Zukunft sich nicht ohne unsere tätige Mitwirkung einstellen wird. Die Zukunft ist in der Tat nichts anderes als der Inbegriff der Folgen heutiger Entscheidungen. Die Betrachtung der Zukunft bringt ein Bewusstwerden unserer heutigen Verantwortung mit sich. Sie macht die Logik unserer jetzigen Handlungen sichtbar. Es gibt Entscheidungen, auf der Ebene des Individuums wie auf derjenigen der Gemeinde, die die Zukunft lebenswert machen, ja die sie überhaupt lebensfähig machen; es gibt auch Entscheidungen, die eine verheerende Wirkung zeitigen.

Die kritische Sicht der Geschichte

Nun ist es so, als hätten die Europäer entschieden, ihre Vergangenheit zu verneinen.

Seit einigen Jahrzehnten hat sich die durchschnittliche Sicht der Geschichte modifiziert. Die Geschichtsschreibung diente lange der Rechtfertigung der heutigen Zustände. Der Historiker verfasste etwa eine Chronik, um zu zeigen, wie der jeweilige Herrscher (des öfteren sein Gönner) zur Macht gelangte: er war nämlich der legitime Nachfolger seines Vaters, oder der Parvenü war der Günstling der Götter usw. Später, z.B. im 19. Jh., schrieb man Geschichtswerke, um zu zeigen, wie eine Nation entstand, die sich zu einem Staat weiterbilden sollte. Die Vergangenheit sollte die Gegenwart legitimieren und die Zukunft vorbereiten. Die Heldentaten der Vorfahren sollten ihre Nachkommen zur Fortführung derselben heiligen Mission anspornen usw. Die Vergangenheit war der Grund, auf dem die Gegenwart weiter bauen sollte.

Heute hat die Geschichtsschreibung in manchen Fällen eine andere Funktion angenommen, und zwar eine diametral entgegengesetzte. Die herrschende Sicht der Aufgabe des Historikers ist eine kritische. Selbstverständlich hat es seit langem eine kritische Geschichtsauffassung gegeben; sie hatte aber vor allem die Feinde als Zielscheiben. Jetzt ist der Historiker darauf aus zu zeigen, daß der heutzutage als legitim geltende Zustand seiner eigenen Welt eine bloße Fiktion darstellt. Daher der wuchernde Gebrauch von Titeln wie «The Social Construction of ...», «The Invention of ...», «The Making of ...». Das erste Werk, das der Idee einer gesellschaftlichen Konstruktion frönte, war das seriöse und jetzt zu einem Klassiker gewordene Buch von zwei Soziologen, Peter Berger und Thomas Luckmann: «The Social Construction of Reality»⁹. Seitdem ist die Anzahl der so betitelten Bücher unübersehbar geworden. Der kanadische Philosoph Ian Hacking hat diese Tendenz persifliert, indem er ein Buch «The Social Construction of What?» betitelte¹⁰.

In einem Geiste, der der sogenannten Dekonstruktion ähnelt, zeigt man, inwiefern die Institutionen willkürliche Montagen oder Kollagen bilden. Das Hauptargument ist, dass diese Institutionen nicht «natürlich» seien, wobei das Natürliche als das Gegenteil des Geschichtlichen gilt. Das Natürliche wird nämlich als das Immerwährende verstanden, das Geschichtliche dagegen als das Flüchtige – Gleichungen, die mir übrigens recht fragwürdig scheinen.

So werden die Traditionen zu bloßen Erdichtungen und Weismachungen herabgewürdigt. Man erzählt, so ein Titel vom britischen Kulturhistoriker Eric Hobsbawm, «Die Erfindung der Tradition»¹¹. Karikierend könnte man sagen: im heutigen Europa möchte der Enkel zeigen, dass der Großvater nur eine Erfindung des Vaters war.

Das mag wohl stimmen und methodisch einwandfrei sein. Eine weitere Dimension kommt aber hinzu. Sie ist axiologischer Natur: die Vergangenheit wird nicht nur als zufällig, sondern auch als böse dargestellt. Man könnte von einem historischen Gnostizismus sprechen. Überall grassiert ein historischer Selbsthass. Auch in Frankreich ist die nationale Geschichte, die einst zu einem dummen Stolz führte, zu einer ebenso dummen Selbstzerknirschung geworden.

All das führt zu einer Art perverser Beichte, die in keine Vergebung mündet. Die Absolution bleibt aus.

Das Bild des Schmarotzers

Jetzt drängt sich eine Frage auf: warum? Meine Hypothese ist die folgende: Das Verhältnis der westlichen Kultur der Neuzeit zu ihrer eigenen Vergangenheit ist diejenige des Schmarotzers zum lebendigen Wesen, etwa der Pflanze, von der er zehrt. Die Moderne ist die Mistel des vormodernen Eichenbaums. *Europa ist zu seinem eigenen Parasit geworden: seine Gegenwart, erst recht seine Möglichkeiten, eine Zukunft zu bekommen, sind Parasiten seiner Vergangenheit.*¹²

Zuerst einige Worte zur Frühgeschichte des Bildes. Die parasitische Natur der Neuzeit ist meines Wissens erst spät bekannt geworden. Wer das Phänomen als erster beobachtet hat, wer es benannt hat, lässt sich nur mit Mühe feststellen. Es würde sich lohnen, der Vorstellung ideengeschichtlich auf die Spur zu kommen. Der früheste Beleg, den ich bisher habe auffinden können, steht in einer späten Aufzeichnung von Nietzsche aus dem Frühjahr 1888¹³. Dort liest man: «wir sammeln nicht mehr, wir verschwenden die Capitalien der Vorfahren, auch noch in der Art, wie wir erkennen». Es ist jedoch schwer auszumachen, woran Nietzsche eigentlich dachte. Im Zusammenhang handelt es sich um «die extremste Bewusstheit, die Selbstdurchschauung des Menschen und der Geschichte».

Später, kurz vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs, hat der französische Dichter Charles Péguy den Parasitismus als das Wesen der Moderne entlarvt und beim Namen genannt. Das geschah zum ersten Mal 1907, dann wieder 1914, einige Wochen vor seinem Tode an der Front.

Im früheren Aufsatz lesen wir: «In der Tat – mit einer unerschütterlichen Frechheit – die vielleicht ihre einzige Erfindung, das einzige ihr Angehörnde in der ganzen Bewegung darstellt, lebt die moderne Welt fast ausschließlich von den vergangenen Menschheiten, die sie verachtet und nicht zu kennen vorgibt, Menschheiten, deren wesentliche Wirklichkeit sie tatsächlich ignoriert, deren Annehmlichkeiten, Bräuche, Mißbräuche und weitere Gebräuche sie aber nicht ignoriert. Die einzige Treue der modernen Welt ist die Treue des Parasits».

Und im späteren Aufsatz heißt es: «Die moderne Welt [...] ist wesentlich ein Schmarotzer. Sie zieht ihre Kraft oder ihre Scheinkraft aus den Regimen, die sie bekämpft, aus den Welten, die sie sich anschickt, aufzulösen»¹⁴.

Später noch hat der englische Schriftsteller und Essayist G.K. Chesterton (gest. 1936) die Idee aufgenommen und orchestriert, ohne jedoch das Wort «Parasit» zu benutzen. Hier zitiere ich einige Zeilen aus einem Aufsatz, der in den zwanziger Jahren geschrieben wurde: «Die moderne Welt mit ihren modernen Bewegungen lebt von einem katholischen Kapital. Sie braucht und verbraucht die Wahrheiten, die ihr aus der alten Schatzkammer der Christenheit übrig bleiben, unter denen sich selbstverständlich auch manche Wahrheit befindet, die der heidnischen Antike bereits bekannt war, die sich aber in der Christenheit herauskristallisiert hat. Sie lässt aber *nicht* wirklich neue Begeisterung wachsen. Das Neue dabei sind die Namen und Aufschriften, wie in der modernen Werbung. Sonst ist dieses Neue so gut wie überall lediglich negativ. Sie bringt nicht neue Dinge hervor, die sie wirklich in die ferne Zukunft weiterführen kann. Im Gegenteil, sie hebt alte Dinge auf, die sie gar nicht fortführen kann. Denn hier sind die Merkmale der moralischen Ideale der Moderne: erstens, dass sie aus antiken oder mittelalterlichen Händen geliehen oder entrissen wurden; zweitens, dass sie in modernen Händen sehr schnell verwelken.»¹⁵

Die Verneinung als Notwendigkeit für den Parasiten

Das Bild des Parasits soll die paradoxe Lage desjenigen ausdrücken, der sich in einer selbstzerstörerischen Dialektik befindet. Der Parasit bekommt die lebensgebenden Säfte von der Pflanze. Zugleich gefährdet er das Überleben der Pflanze, die ihn trägt. Wenn er gedeiht und die tragende Pflanze überwuchert, stirbt die Pflanze und reißt den Parasit mit in den Tod. Die Idee einer inneren Dialektik der Neuzeit ist keine Erfindung von mir. Man kennt die «Dialektik der Aufklärung» der Frankfurter Schule¹⁶. Ein anderer Aspekt dieser Dialektik ist die bekannte These von Ernst-Wolfgang Böckenförde: «Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.»¹⁷

All das weist auf die Notwendigkeit für die Moderne hin, von Werten zu leben, die sie nicht fördert, ja die sie ständig untergräbt.

Die modernen Ideen sind die vormodernen, nur der Name ist neu. Die Verneinung ist für diese Strategie unentbehrlich. Die Wahl einer neuen Bezeichnung entspricht dem Bedürfnis, den Ursprung des Geborgten zu vertuschen, wie der Hehler mit einer gestohlenen Ware. So hat z.B. das Zeitalter der Aufklärung die herkömmlichen christlichen Tugenden umbenannt: aus der obersten göttlichen Tugend, der Liebe, wurde die Wohltätigkeit (*bienfaisance*) usw.

Als Beispiele könnte man die vielbesungenen Menschenrechte anführen. Das Verhalten, das die sogenannten Menschenrechte verletzen und das füglich von den Erklärungen darüber angeprangert wird, ist inhaltlich genau dasselbe wie dasjenige, das etwa der Dekalog oder die heidnischen Tugendlehrer jeglicher Richtung verboten haben. Der einzige Unterschied besteht darin, dass diese Inhalte, die man früher Gott oder der Natur zuschrieb, unter das Joch des «Menschen» gekommen sind.

Das Merkmal des Parasiten ist nicht, dass er von etwas anderem lebt. Das tut jedes Lebewesen. Und auch Kulturen sind Lebewesen. Franz von Baader sagte einmal: «jeder Mensch ist Anthropophag». Aber der Schmarotzer lebt von dem, was er tötet, und insofern er es tötet. Der Tod des Opfers bringt den Tod des Täters mit sich. Der Parasit ist sich irgendwie darüber im Klaren, dass er in eine selbstzerstörerische Dialektik verstrickt ist.

Daher ist es für ihn notwendig, diese Lage zu vergessen. Das geschieht durch eine doppelte Verneinung des Ursprungs und des Ziels. Eine solch hartnäckige Verneinung stellt vielleicht den klarsten Beweis seiner Abhängigkeit dar.

Ein Gegenbild: die Vergangenheit als Ballast

Zum Schluss möchte ich einen kurzen Abschnitt von einem Philosophen erklären und mir ein Bild daraus borgen, besser gesagt ein Gegenbild. Er stammt vom französischen Mathematiker, Wirtschaftswissenschaftler und Philosophen Antoine-Augustin Cournot (gest. 1877). In der Einführung zu seinen umfangreichen «Betrachtungen über den Verlauf der Ideen und der Ereignisse in der Neuzeit», einem Buch, das er 1872 veröffentlichte, behandelt Cournot die Idee des privaten Eigentums. In diesem Zusammenhang schreibt er: «Eigentlich bleibt so gut wie nur dieses Element aus dem ganzen mittelalterlichen System übrig; das bedeutet jedoch noch vieles für den Ballast der Gesellschaften des neuzeitlichen Europas in ihrer gewagten Fahrt in unbekannten Gewässern. Sobald dieser Ballast entschieden über Bord geworfen wird, kann man vorhersagen, dass, manchen entgegengesetzten Ansprüchen zum Trotz, die Herrschaft des *Rechts* zugrunde gehen wird.»¹⁸ Hier lasse ich den Inhalt von Cournots ansonsten interessantem Plädoyer zugunsten des Privateigentums beiseite, um mich auf das Bild zu konzentrieren: die Neuzeit wird mit einem Schiff verglichen. Ein sehr passender Vergleich, in dem die Neuzeit u.a. auch mit den großen Entdeckungsreisen und der Weltumsegelung verbunden ist. Dieses Schiff ist auf abenteuerlicher Fahrt, Cournot sagt *hasardeux*. Das Wort lässt sich durch «gewagt» übersetzen, ein französisches Ohr vernimmt aber *hasard*, «Zufall». Wir segeln in unbekannten Gewässern; ob es ein Ufer gibt, ist unklar. Auch ein damals bedeutendes Bild: als Cournot diese Zeilen schrieb, dichtete gerade Rimbaud

1871 seinen «Bateau Ivre» («Das trunkene Schiff»). Zehn Jahre später verallgemeinerte Nietzsche das Bild des Loskettens und des Irrs in einem unendlichen Raum nach dem von ihm zitternd verkündeten «Tode Gottes»¹⁹. Was ist nun in diesem neuzeitlichen Schiff die Rolle des Mittelalters? Es ist weder Heimathafen noch Reiseziel. Damit werden die symmetrischen Träume des aufklärerischen Fortschritts und der romantischen Reaktion stillschweigend abgewiesen. Das Mittelalter bleibt an Bord der Neuzeit, es stellt einen unzertrennlichen Teil davon dar. Es macht die Reise mit. Das Mittelalter ist kein Kompass. Es ist der Ballast. Ein Ballast kann, wie der Name sagt, als eine Last empfunden werden, wobei die Versuchung nahe liegt, sie abzuwerfen. Sehr leicht könnte man in der Tat der Versuchung erliegen, den Ballast über Bord zu werfen. Als Folge davon würde aber das Schiff mit Mann und Maus sinken, da es kein Gleichgewicht mehr hat.

So drängt sich die Frage auf: wie können wir mit unserer Vergangenheit wieder ein friedliches Verhältnis herstellen?

Das Christentum als Ermöglichung der Zukunft Europas

Gerade in diesem Punkt könnte das Christentum zur Heilung Europas beitragen. Es könnte nämlich Europa zu einem gesunden Verhältnis gegenüber seiner Vergangenheit und seiner Zukunft verhelfen. Das kann auf zweierlei Weise geschehen: die christliche Botschaft verkündet kein neues Gebot und generell keine Lösung der menschlichen Probleme, die der Mensch nicht instande wäre, ausfindig zu machen. Ihr zufolge kann es dem Menschen im Prinzip gelingen, das Gute zu erkennen und zu wollen. Es fällt einem leicht, die Frage «Was soll ich tun?» zu beantworten. Die eigentliche Schwierigkeit fängt aber damit an, dass wir unfähig sind, das Gute zu vollbringen: «das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen.» (Röm 7,18)²⁰

Das Christentum verkündet Gottes Barmherzigkeit gegenüber den früheren Missetaten. Ohne die Hoffnung auf Vergebung bleibt das Geständnis der Sünden der europäischen Vergangenheit pervers, ja gefährlich. Erst diese Vergebung gibt einem das Zutrauen gegenüber der Zukunft, mithin die Kraft, sie zu verwirklichen. Über den Inhalt dieser Zukunft müssen die Menschen in Europa selber entscheiden. Dabei kann und darf ihnen das Christentum keine «spezifisch christlichen» Richtlinien angeben. Wohl kann und soll es dagegen etwas Wichtigeres ermöglichen: den Willen, überhaupt eine Zukunft zu haben.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Verf., *Europe, la voie romaine*, Paris, Gallimard, 1999, 3. Aufl.; dt.: *Europa, eine exzentrische Identität*, Frankfurt, Campus, 1993 [vergriffen].

² Vgl. Verf., *Inklusion und Verdauung. Zwei Modelle kultureller Aneignung*, in: G. Figal, J. Grondin, D. J. Schmidt (Hrsg.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Tübingen, Mohr, 2000, 293-306.

³ Vgl. Verf., *L'eurocentrisme est-il européen?* in: *La Latinité en question*, Paris, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine u. Union Latine, 2004, 249-259. Eine englische Fassung ist in Vorbereitung.

⁴ Vgl. Verf., *Schwung oder Schwund? Das alte und das Neue Europa, Kontinuitäten und Brüche*, in: K. Liessmann (Hrsg.), *Die Furie des Verschwindens. Über das Schicksal des Alten im Zeitalter des Neuen* (3. Philosophicum Lech), Wien, Paul Zsolnay, 2000, 41-59; *Hat Europa Zukunft?* in: *Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft*, Bd. 27: Zoopolitik, Wien, 2003, 171-182.

⁵ Vgl. z. B. Descartes, *Principia Philosophiae*, I, §71, Ende; Ausg. Adam u. Tannery, 8. Bd. Paris, 1905, 36.

⁶ Augustin, *Bekenntnisse*, X, xxiii, 33-34; dt.: W. Thimme, Zürich, Artemis, 1950, 273. Diesen Passus habe ich schon in einem anderen Zusammenhang benutzt, vgl. Verf., *Hat Unglaube eine Zukunft?* in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, 31, 2002, 368-380, bes. 375.

⁷ Vgl. J. Ritter, *Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*, in: Ders. *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974, 141-163.

⁸ Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, KSA, Bd. 1, 245 (Vorwort).

⁹ P. Berger u. Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Garden City, Doubleday, 1966; dt.: *Die soziale Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt, Fischer, 1969.

¹⁰ I. Hacking, *The Social Construction of What?*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999; dt.: *Was heißt «soziale Konstruktion»?* Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften, Frankfurt, Fischer, 1999.

¹¹ E. Hobsbawm u. T. Ranger (Hrsg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

¹² Vgl. schon Verf., *Schwung oder Schwund?*, a.a.O., 52f.

¹³ Nietzsche, Fgt. 14 [226], Frühjahr 1888, in: KSA, Bd. 13, 398 (= *Der Wille zur Macht*, § 68b).

¹⁴ C. Péguy, *De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accidents de la gloire temporelle* [6. Oktober 1907], in: *Œuvres en prose*, hrsg. v. R. Burac, Paris, Gallimard (Pléiade), Bd. 2, 1988, 725; später: *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne* [1914], in: *Œuvres en prose*, hrsg. v. M. Péguy, Paris, Gallimard (Pléiade), 1961, 1512.

¹⁵ G. K. Chesterton, *Is Humanism a Religion?* in: *The Thing* [1929], London, Sheed & Ward, 1946, 16f. Meine Übersetzung.

¹⁶ M. Horkheimer u. Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* [1944], Frankfurt, Fischer, 1988.

¹⁷ E.-W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* [1967], in: Ders., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, 112.

¹⁸ A. A. Cournot, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les Temps Modernes* [1872], hrsg. v. A. Robinet, Paris, Vrin, 1973, 67. Meine Übersetzung.

¹⁹ Über den Zusammenhang, vgl. Verf., *La Sagesse du Monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999, 221 [dt. Übersetzung in Vorbereitung: München, Beck, 2005].

²⁰ Vgl. Verf., *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, Gallimard, 2005, 113.

MICHAEL FIGURA · BINGEN

WAS DIE KIRCHE ÜBER EUROPA SAGT

Zu kirchlichen Verlautbarungen

1. Der Weg des Christentums nach Europa

Die Apostelgeschichte berichtet von einem nächtlichen Gesicht (*horama ophthe*) des Apostels *Paulus* in Troas: «Ein Mazedonier stand da und bat ihn: Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns! Auf das Gesicht hin wollten wir sogleich nach Mazedonien abfahren; denn wir waren überzeugt, dass Gott uns dazu gerufen hatte, dort das Evangelium zu verkündigen.» (Apg 16,9f) In diesem Ruf des Mazedoniers lässt Gott selbst seinen Ruf ergehen. «Die Bitte des Mazedoniers wird in direkter Rede formuliert (V 9c). Sie macht dem Paulus deutlich, dass Mazedonien seiner Hilfe nicht nur bedarf, sondern diese auch bereitwillig erbittet.»¹ Hier liegt der einzige neutestamentliche Hinweis vor, wie das Christentum nach Europa gelangte, das nach seiner Verfolgungszeit im römischen Reich durch das Toleranzedikt des Galerius (311), seine Begünstigung unter Kaiser Konstantin und schließlich seine Erhebung zur Staatsreligion durch Kaiser Theodosius I. (380) die weitere Geschichte Europas spätestens seit Karl dem Großen (747-814) maßgebend geprägt hat. Das christlich geprägte Europa ist allerdings seit dem Morgenländischen Schisma (ab 1054) und der Reformationszeit des 16. Jahrhunderts in Konfessionen gespalten: Orthodoxe, Katholiken, Protestanten.

Seit dem Sturz des Kommunismus in Mittel- und Osteuropa 1989/90 und der Auflösung der Sowjetunion sind die Teilung Europas und der «Kalte Krieg», die nach dem Zweiten Weltkrieg begannen und sich seit dem Bau der Berliner Mauer am 13. August 1961 noch verfestigten, beendet. Von dieser Situation gehen auch die neueren kirchlichen Verlautbarungen zu Europa aus, die hier dargestellt werden sollen, wobei wir uns auf die beiden Bischofssynoden über Europa und einige wenige Äußerungen von Papst Johannes Paul II. beschränken müssen. Es wäre selbstverständlich eine interessante Aufgabe, die zahlreichen Aussagen des Papstes zu diesem Thema genauer darzustellen².

MICHAEL FIGURA, geb. 1943 in Gleiwitz, studierte Philosophie und Theologie in Mainz, Rom, Freiburg; Priesterweihe 1969; seit August 2000 Pfarrer in Bingen-Dietersheim.

2. Die erste Sondersynode für Europa (1991)

Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit hat.

Kurz nach dem Zusammenbruch des Kommunismus fand in Rom im Dezember 1991 die erste Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa statt, die ganz von der Frage bestimmt war, wie es in Zukunft mit Europa weitergehen wird. Diese Frage war akut, weil gerade zur Zeit der Synode auf dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawiens Krieg herrschte. In der am 8. Dezember 1991 abgegebenen Botschaft der delegierten Präsidenten der Synode (Kardinäle Jean-Marie Lustiger, Józef Glemp, Eduardo Martinez Somalo) an alle Regierungen Europas findet sich folgende Aussage: «Die Heftigkeit der Kämpfe, die Verwüstungen des Hasses zwischen den Völkern, die die geographische Lage und die Geschichte zu Nachbarn gemacht hat, die Grausamkeiten, deren Opfer die wehrlose Zivilbevölkerung ist, die systematische Zerstörung ihres kulturellen und religiösen Erbes, all dies entehrt «unser» Europa und unterminiert das Vertrauen, das die Völker auf es setzen.» (*Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 103, 62)

Vor diesem Hintergrund – einerseits Erleichterung über den Zusammenbruch des Kommunismus, andererseits Entsetzen über das Aufbrechen kriegsgerischer Nationalismen – beschäftigt sich die Sondersynode mit der damaligen «historischen Stunde Europas»: «Heute ist in Europa der Kommunismus als System untergegangen, doch seine Wunden und sein Erbe verbleiben in den Herzen der Menschen und in den neu entstehenden Gesellschaften. Die Menschen stehen vor Schwierigkeiten im rechten Gebrauch der Freiheit und der Demokratie; die zuinnerst verdorbenen sittlichen Werte müssen erneuert werden. Zugleich hat die Kirche, arm geworden an Strukturen und Mitteln, tiefer gelernt, auf Gott allein zu vertrauen» (11).

Ein Blick auf die religiöse, soziale und kulturelle Situation der demokratischen Nationen Europas zeigt der Synode zugleich Licht und Schatten. Der wissenschaftliche, technische, soziale und ökonomische Fortschritt hat zahlreiche Früchte zur Verbesserung der Lebensbedingungen der Menschen in Europa mit sich gebracht. «Die Kirche selbst zeigt eine erneuerte Lebendigkeit, besonders in der biblischen und liturgischen Erneuerung sowie in der aktiven Teilnahme der Gläubigen am Leben der Pfarrei, in neuen gemeinschaftlichen Erfahrungen, in der wiederentdeckten Bedeutung des Gebets und des kontemplativen Lebens sowie in vielfältigen Formen selbstlosen Dienens an Armen und Ausgegrenzten.» (11f) Andererseits leben auf Grund einer fortschreitenden Säkularisierung aller Lebensbereiche inzwischen immer mehr Menschen in Europa so, «als ob es Gott nicht gäbe» (12).

Die Synode sucht nach den geistigen und kulturellen Grundlagen Europas und findet sie im christlichen Glauben: «Die europäische Kultur ist aus vielen Wurzeln zusammengewachsen... Niemand kann aber leugnen, dass der

christliche Glaube entscheidend zum beständigen und grundlegenden Fundament Europas gehört. In diesem Sinn sprechen wir von den «christlichen Wurzeln Europas», nicht aber um damit unerschwerlich zu behaupten, dass Europa und das Christentum schlechthin zusammenfielen.» (12) Der christliche Glaube hat in das «gemeinsame europäische Bewusstsein» fundamentale Prinzipien der Humanität eingefügt: den Begriff eines transzendenten Gottes, der durch die Menschwerdung und das Paschageheimnis seines Sohnes in das Leben der Menschen eingetreten ist; den aus dem trinitarischen Dogma gewonnenen Begriff der Person und der damit verbundenen Menschenwürde; trotz aller Verschiedenheit die ursprüngliche Gleichheit der Menschen als Prinzip solidarischen Zusammenlebens aller (vgl. 12f). Von der Neuevangelisierung Europas, die im Zentrum ihrer Bemühungen stand, erwartet die Synode nun auch Früchte des Evangeliums: Wahrheit, Freiheit und Gemeinschaft. Doch dazu müssen alle Christen auf Grund ihrer prophetischen Berufung immer wieder neu aufgerufen werden.

Neben der prophetischen Sendung zur Evangelisierung weist die Synode auch auf den Dialog mit anderen Christen, Juden und allen, die an Gott glauben, hin, denn sie beschäftigt sich auch mit der Aufgabe der Kirche beim Aufbau eines neuen Europas. Dabei kommt der Familie eine besondere Aufgabe zu, «denn sie ist eine Einrichtung des Schöpfers und ein Baustein für Kirche und Gesellschaft» (30). Das künftige Schicksal Europas wird in erheblichem Maße davon abhängen, ob die Staaten Europas sich um den Schutz und die Förderung von Ehe und Familie bemühen. Mit dieser Forderung hat sich die Synode als hellseherisch erwiesen. Denn in den letzten Jahren mehren sich staatliche Vorstöße, *Ehe* und gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften gleichzustellen bzw. die *Ehe* ihrer ursprünglichen Bedeutung (Lebensgemeinschaft von Mann und Frau, die durch das Eheband verbunden sind) zu entkleiden. Auch die *Familie* befindet sich in einem Prozess der Umdefinierung, worauf das Wort *Patchworkfamilie* (Flickwerkfamilie) hinweist, d.h. Familie ist inzwischen in Gefahr, zu einem beliebigen Zusammenleben von Erwachsenen und Kindern zu werden. Diese Entwicklungen drohen, sich immer weiter von Art. 6 (1) des Grundgesetzes zu entfernen: «Ehe und Familie stehen unter dem besonderen Schutze der staatlichen Ordnung.»

Die Synode stellt die große Verantwortung der Kirchen beim Einigungsprozess Europas heraus: «Denn das gemeinsame europäische Haus wird auf sicheren Fundamenten erbaut, wenn es nicht nur aus ökonomischen Gründen entsteht. Das neue Europa setzt bei seinem Aufbau stets den Konsens und die Anerkennung fundamentaler Werte voraus und fordert ein wirkliches Ideal. Unter diesem Gesichtspunkt ist der Beitrag der Kirche für das neue Europa keineswegs etwas Zweitrangiges; er muss die Bemühungen der christlichen Laien, die im sozialen und politischen Bereich tätig sind, begleiten.» (31)

Die Synode erwähnt die zahlreichen kulturellen und technischen Güter, die Europa der ganzen Welt mitgeteilt hat und die heute «das Erbe der weltweiten Zivilisation» bilden. Sie verschweigt aber auch nicht die vielen Schattenseiten Europas, «unter denen man den Imperialismus und die Unterdrückung vieler Völker, verbunden mit der Ausbeutung ihrer Güter, nennen muss. Ein gewisser «Eurozentrismus», dessen Folgen wir heute besser wahrnehmen können, muss zurückgewiesen werden» (32).

Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus ist jetzt die Zukunft Europas derart offen, wie sie es seit langem nicht mehr gewesen ist. Das hat sich inzwischen in der Erweiterung der Europäischen Union auf 25 Staaten seit dem 1. Mai 2004 gezeigt. Die Synode richtet einen eindringlichen Appell an die Europäische Union, sich den Notlagen vor allem in den südlichen Weltteilen «in weltweiter Solidarität» zu öffnen, d.h. gegen Hunger, Unrecht und Missachtung der Menschenrechte in diesen Gebieten vorzugehen: «Diesen Schrei muss man mit konkreten Entscheidungen beantworten, die sich auf die Unterbindung des Waffenhandels, die Öffnung unserer Märkte, eine gerechtere Lösung der internationalen Verschuldung beziehen ... Im übrigen schöpft Europa selbst aus den Schätzen anderer Völker und Kulturen großen Reichtum.» (32) Bei den Notlagen erwähnt die Synode auch die Migration, die in den letzten Jahren in Europa sehr an Bedeutung gewonnen hat und die Staaten, die von der Migration besonders betroffen sind, vor vielfältige Probleme stellt. Es geht dabei vor allem um die sprachliche und kulturelle Integration von Ausländern und ihren Kindern in das sie aufnehmende Land. Die Synode sieht die gegenwärtigen Notlagen, ohne sie zu verharmlosen, doch im Licht der christlichen Eschatologie: «Die vielfältige Not und das große Leid der Welt rufen uns die endzeitlichen Verheißungen Gottes ins Gedächtnis, die in dieser Welt nicht verwirklicht werden können. Durch Solidarität und Liebe können wir jedoch inmitten einer gespaltenen und zerrissenen Menschheit Anstöße geben und Samenkörner pflanzen für die zukünftige Erfüllung der ewigen Vollendung.» (33)

3. Die zweite Sondersynode für Europa (1999): *Ecclesia in Europa*

Jesus Christus, der in seiner Kirche lebt – Quelle der Hoffnung für Europa.

Während die erste Sondersynode für Europa ihre Erklärung an dem Tag abgab, an dem sie endete (13. 12. 1991), musste man nach der zweiten, die vom 1.-23.10.1999 in Rom tagte³, bis zum 28. Juni 2003, der Vigil des Hochfestes der Apostelfürsten Petrus und Paulus, warten, an dem der Papst das nachsynodale Apostolische Schreiben *Ecclesia in Europa* veröffentlichte. Er wollte damit dem Wunsch der Bischöfe nachkommen, «der zum Abschluss der synodalen Versammlung zum Ausdruck kam, als die Bischöfe mir die Texte ihrer Überlegungen mit der Bitte überreichten, der pilgernden

Kirche in Europa ein Dokument über eben dieses Thema der Synode zu schenken» (*Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 161, 10).

Der Unterschied zwischen beiden kirchlichen Dokumenten ist unübersehbar. Die Erklärung der Sondersynode von 1991 ist getragen von Euphorie und Erleichterung über den Zusammenbruch des Kommunismus. *Ecclesia in Europa* blickt nüchtern auf die Situation Europas am Ende des 20. Jahrhunderts und entdeckt auch Trübungen der Hoffnung für die Kirche in Europa. Der Papst versteht sein Schreiben dennoch als eine «Verkündigung des Evangeliums der Hoffnung an Europa» (11) und lässt sich dabei von der *Geheimen Offenbarung* leiten, «der prophetischen Offenbarung», die der gläubigen Gemeinde den verborgenen, tiefen Sinn dessen, was geschehen muss (vgl. *Offb* 1,1), erschließt». Dabei leitet ihn das mehrfach in den Sendschreiben an die sieben Gemeinden auftauchende Wort; «Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt.» (*Offb* 2,7. 11.17.29; 3,6.13.22)

Das Schreiben ist in sechs Kapitel gegliedert, in denen Jesus Christus als unsere Hoffnung und das Evangelium der Hoffnung, das der Kirche anvertraut ist, herausgestellt werden.

Jesus Christus ist unsere Hoffnung (1. Kapitel), weil er als der Auferstandene immer bei uns ist (12). Zunächst spricht der Papst von den *Herausforderungen und Zeichen der Hoffnung für die Kirche in Europa* (13–22). Er konstatiert bei vielen Menschen in Europa Desorientierung, Unsicherheit und Hoffnungslosigkeit, «und nicht wenige Christen teilen diesen Gemütszustand» (13). Dabei hebt der Papst den «Verlust des christlichen Gedächtnisses und Erbes» hervor, der von einer Art praktischen Agnostizismus und religiöser Gleichgültigkeit begleitet ist, weshalb «viele Europäer den Eindruck erwecken, als lebten sie ohne geistigen Hintergrund und wie Erben, welche die ihnen von der Geschichte übergebene Erbschaft verschleudert haben. Daher ist es nicht allzu verwunderlich, wenn versucht wird, Europa ein Gesicht zu geben, indem man unter Ausschluss seines geistigen Erbes und besonders seiner tief christlichen Seele das Fundament legt für die Rechte der Völker, die Europa bilden, ohne sie auf den Stamm aufzupropfen, der vom Lebenssaft des Christentums durchströmt wird.» (13) Das hat sich zuletzt gezeigt in der langen und heftigen Debatte um den schließlich doch nicht zu Stande gekommenen Gottesbezug in der Präambel einer europäischen Verfassung. «Die europäische Kultur erweckt den Eindruck einer »schweigenden Apostasie« seitens des satten Menschen, der lebt, als ob es Gott nicht gäbe.» (15) Doch der Mensch kann nicht ohne Hoffnung leben. So entdeckt der Papst im gegenwärtigen Europa auch Zeichen der Hoffnung: die Wiedererlangung der Freiheit der Kirche im Osten Europas; die Konzentration der Kirche auf ihre geistliche Sendung; das geschärfte Bewusstsein der besonderen Sendung aller Getauften; die verstärkte Präsenz von Frauen

in den Strukturen und Aufgabenbereichen der christlichen Gemeinschaft. In ihrer Schlussbotschaft heben die Synodenväter folgende Zeichen der Hoffnung für Europa hervor: «Mit Freude stellen wir die zunehmende Öffnung der Völker aufeinander hin fest, die Versöhnung zwischen Nationen, die lange Zeit verfeindet waren, die fortschreitende Ausdehnung des Einigungsprozesses auf die Länder Osteuropas. Es wachsen Anerkennung, Zusammenarbeit und Austausch aller Art, so dass nach und nach eine europäische Kultur, ja ein europäisches Bewusstsein entsteht, das hoffentlich, besonders bei den Jugendlichen, das Gefühl der Brüderlichkeit und den Willen zum Teilen wachsen lässt.» (17)⁴

Noch größere Hoffnungszeichen sieht die Synode in den Glaubenszeugen und Märtyrern Europas bis in die Gegenwart hinein. Hier wird man in Deutschland besonders an *Edith Stein*, *Alfred Delp SJ* und *Dietrich Bonhoeffer* denken. Interessant ist, dass der Papst den Begriff des Märtyrers auch auf jene Glaubenszeugen anwendet, die, wie *Bonhoeffer*, nicht zur römisch-katholischen Kirche gehören. Für den Papst sind sie als Angehörige verschiedener christlicher Konfessionen «auch ein leuchtendes Hoffnungszeichen für den ökumenischen Weg, da wir gewiss sein dürfen, dass ihr Blut «auch Lebenssaft der Einheit für die Kirche ist» (18f).

Bei der Verkündigung des Evangeliums von Jesus, unserer Hoffnung, kommt der Pfarrei sowie den kirchlichen Bewegungen und Gemeinschaften eine unverzichtbare Aufgabe zu. Die Pfarrei ist trotz der gesellschaftlichen Entwicklung der letzten Jahrzehnte, wodurch die Kirche immer mehr an den Rand gedrängt wurde, «nach wie vor in der Lage, den Gläubigen den Raum für eine wirklich christliche Lebensführung zu bieten und ... ein Ort echter Humanisierung und Sozialisation zu sein» (20f).

Ein großes Zeichen der Hoffnung für Europa sieht die Synode in Fortschritten auf dem ökumenischen Weg. «Es gilt, «mit Freude auf die Fortschritte zu blicken, die im Dialog sowohl mit den Brüdern der orthodoxen Kirchen als auch mit den Mitgliedern der aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften bis jetzt erreicht worden sind, und in ihnen ein Zeichen für das Wirken des Geistes zu erkennen, für das wir den Herrn loben und ihm danken wollen.» (22)

Nach der Analyse der Herausforderungen und der Zeichen der Hoffnung im gegenwärtigen Europa kommt die Synode auf ihr zentrales Anliegen zu sprechen: *Zurückkehren zu Christus, der Quelle aller Hoffnung*. Jesus Christus ist unsere Hoffnung, weil er das Geheimnis des dreifaltigen Gottes offenbart, das «einer erneuten theologischen, spirituellen und pastoralen Vertiefung» (25) bedarf. Der Papst stellt einerseits heraus, dass «vielfältige ideelle Wurzeln ... mit ihrer Vitalität zur Anerkennung des Wertes der Person und ihrer unveräußerlichen Würde, des unantastbaren Charakters des menschlichen Lebens und der zentralen Rolle der Familie» und zu zahl-

reichen weiteren Errungenschaften der europäischen Rechtsordnung beigetragen haben, weist andererseits aber darauf hin, «dass diese Inspirationen in der jüdisch-christlichen Tradition eine Kraft gefunden haben, die fähig war, sie untereinander in Einklang zu bringen, sie zu konsolidieren und zu fördern». Dabei kommt der Kirche die Aufgabe zu, «in den Christen Europas den Glauben an die Dreifaltigkeit zu stärken, da sie sehr wohl weiß, dass dieser Glaube von einer echten Hoffnung für den Kontinent kündet» (24). Denn für die Gläubigen ist Jesus Christus, der in der Kirche lebt, die Hoffnung jedes Menschen, weil er das ewige Leben schenkt (26f).

Dieses Evangelium der Hoffnung ist der Kirche des 21. Jahrtausends anvertraut (2. Kapitel). Der Herr spricht zu seiner Kirche und ruft «*unsere Kirchen in Europa zur Umkehr*» (30), denn «nicht selten haben die Gemeinden nicht mehr die frühere Liebe (vgl. *Offb* 2,4)» (29). Mit der Verkündigung des Evangeliums der Hoffnung will die Kirche Europa «durch die Wiederbelebung der christlichen Wurzeln, in denen es seinen Ursprung hat» (31), bei seinem Aufbau helfen, was «*Voranschreiten in Richtung auf die Einheit der Christen*» (34) bedeutet. Der ökumenische Dialog ist gerade in Europa wichtig, «das im vergangenen Jahrtausend zu viele Spaltungen unter den Christen hat entstehen sehen und das sich heute auf dem Weg zu seiner größeren Einheit befindet». Der Papst weist auf den Beitrag der katholischen Ostkirchen hin, «den sie durch ihr Dasein selbst, durch den Reichtum ihrer Überlieferung, durch das Zeugnis ihrer Einheit in der Verschiedenheit, durch die von ihnen bei der Verkündigung des Evangeliums umgesetzte Inkulturation und durch die Vielfalt ihrer Riten für einen realeren Aufbau der Einheit leisten können». Er versichert den «Bischöfen und Brüdern und Schwestern der orthodoxen Kirchen» erneut, «dass die Neuevangelisierung in keiner Weise mit Proselytismus zu verwechseln ist» (35).

Im zweiten Teil des zweiten Kapitels stellt der Papst die missionarische Sendung der Kirche heraus, der die Geistlichen und die Laien dienen müssen. Ohne sie beim Namen zu nennen, denkt der Papst «bei dem leuchtenden Beispiel solcher Laiengestalten» wohl zunächst an die sogenannten «Väter Europas» (41): den ersten Bundeskanzler der Bundesrepublik Deutschland *Konrad Adenauer* (1876–1967), den italienischen Ministerpräsidenten *Alcide de Gasperi* (1881–1954) und den französischen Außenminister *Robert Schuman* (1886–1963), die in den fünfziger Jahren den Grundstein für die Europäische Union gelegt haben. Der Papst stellt in diesem Zusammenhang auch «die Rolle der Frau» heraus (43f).

Die christlichen Fundamente Europas, an die in den ersten beiden Kapiteln erinnert wird, werden in den folgenden Kapiteln drei bis sechs weiter entfaltet. Dabei geht es um die Neuevangelisierung Europas⁵, den Dialog mit anderen Religionen, Inkulturation des Evangeliums und um Europa als Hort der Förderung universaler Werte.

Das dritte Kapitel beschäftigt sich unter der Überschrift «Das Evangelium der Hoffnung verkündigen» vor allem mit der Neuevangelisierung Europas. Der Papst ruft der Kirche in Europa zu: «*Kirche in Europa, die «Neuevangelisierung» ist die Aufgabe, die auf dich wartet! ... Die Verkündigung Jesu, die das Evangelium der Hoffnung ist, möge also dein Ruhm und deine Daseinsberechtigung sein.*» (45) Denn «wir erleben eine Art säkularistischer Auslegung des christlichen Glaubens, die ihn aushöhlt und mit der eine tiefe Krise des Gewissens und der christlichen Moralpraxis einhergeht. Die großen Werte, die die europäische Kultur weitreichend inspiriert haben, sind vom Evangelium abgetrennt worden und haben so ihr tiefstes Wesen verloren und Raum gelassen für nicht wenige Verirrungen.» (47) Neuevangelisierung bedeutet Mut zur unverkürzten Botschaft des Christentums und Einsatz, die «*Schönheit des Evangeliums*» (48) aufstrahlen zu lassen: «Damit die Hoffnung wahr und unzerstörbar sei, sollte in der Pastoralitätätigkeit in den kommenden Jahren «die unverkürzte, klare und erneuerte Verkündigung des auferstandenen Jesus Christus, der Auferstehung und des ewigen Lebens» an erster Stelle stehen.» (47f) Doch die größte Herausforderung besteht darin, dass diese Verkündigung auch angenommen wird und dann auch von den Christen gelebt wird. Dazu ist es notwendig, «den Übergang von einem durch gesellschaftliche Gewohnheit gestützten, freilich auch schätzenswerten Glauben zu einem persönlicheren und reiferen, reflektierten und überzeugten Glauben zu fördern» (49). Von diesem Glauben sollen Zeugnis geben die Gemeinschaft der Teilkirchen Europas (51f), der Dialog mit anderen Religionen, vor allem dem Judentum und dem Islam (52-55), die Evangelisierung der Kultur und die Inkulturation des Evangeliums (55-60). Der Papst beendet dieses Kapitel mit dem Appell, aus der Lektüre und der Meditation der Heiligen Schrift Kraft und Nahrung für das Leben zu beziehen: «*Kirche in Europa, tritt mit dem Buch des Evangeliums in das neue Jahrtausend ein!*» (61)

Im vierten Kapitel geht es um die Feier des Evangeliums der Hoffnung, welches die Kirche als betende Gemeinde vom Herrn empfängt: «*Auch von dir, Kirche Gottes in Europa, wird verlangt, dass du eine betende Gemeinde bist und deinen Herrn mit den Sakramenten, der Liturgie und der ganzen Existenz feierst.*» (62) Deshalb gilt es, die Liturgie wiederzuentdecken. Der Papst fordert die Kirche in Europa auf, «den Sinn für das «Mysterium» wiederzuentdecken, die liturgischen Feiern zu erneuern, damit sie ausdrucksstärkere Zeichen für die Gegenwart Christi, des Herrn, sind, außerdem der Stille, dem Gebet und der Kontemplation neuen Raum zu geben und zurückzukehren zu den Sakramenten – besonders der Eucharistie und der Buße – als Quellen der Freiheit und neuer Hoffnung». Der Papst richtet an die Kirche in Europa die Aufforderung: «*Sei eine Kirche, die betet, Gott lobt, seinen absoluten Vorrang anerkennt, ihn mit frohem Glauben preist. Entdecke wieder den Sinn für das Mysterium: Lebe es mit demütiger Dank-*

barkeit, bezeuge es mit zutiefst empfundener Freude, die ansteckend wirkt. *Feiere das Heil Christi*. Nimm es als Geschenk an, das dich zu seinem « Sakrament » macht: Mache dein Leben zu einem wahren Gottesdienst, der Gott gefällt (vgl. Röm 12,1)! » (64) Bei der Feier der Sakramente nennt der Papst an erster Stelle die *Eucharistie* als « höchste Gabe Christi an die Kirche » (67) und dann die *Versöhnung*, das Bußsakrament, das in Europa seit ungefähr 30 Jahren zu einem verlorenen Sakrament geworden ist. Der Papst fordert zu einer Wiederbelebung des Bußsakraments auf (68). Daneben erinnert der Papst besonders an den Sonntag als Tag des Herrn: « Ich erneuere daher die Einladung, die tiefste Bedeutung des Tages des Herrn zurückzugewinnen. Er soll geheiligt werden durch die Teilnahme an der Eucharistie und durch eine Ruhe, die reich an christlicher Freude und Brüderlichkeit ist. » (72)⁶

Das fünfte Kapitel geht der Frage nach, wie man dem Evangelium der Hoffnung dienen kann: « Um dem Evangelium der Hoffnung zu dienen, wird auch von der Kirche in Europa verlangt, dass sie dem Weg der Liebe folgt » (73). Der Weg der Liebe besteht darin, dem Menschen die Liebe als Sinn seines Lebens erfahrbar zu machen (73f), den Armen neue Hoffnung zu geben (75ff), die Wahrheit über Ehe und Familie zuverlässig herauszustellen. Deshalb fordert der Papst die Kirche auf: « Kirche in Europa, empfangen jeden Tag mit neuer Frische die Gabe der Liebe, die dein Herr dir anbietet und zu der er dich befähigt. Lerne von ihm die Inhalte und das Ausmaß der Liebe. » (87)

Das sechste Kapitel stellt das Evangelium der Hoffnung als geistliche Grundlage Europas heraus, denn von ihm soll ein neuer Schwung für Europa ausgehen (98ff).

Am Schluss des Schreibens vertraut der Papst die Kirche in Europa Maria an: « Kirche in Europa, richte deshalb deinen betrachtenden Blick weiterhin auf Maria und erkenne, dass sie « mütterlich und teilnahmsvoll anwesend [ist] bei den vielfältigen und schwierigen Problemen, die heute das Leben der einzelnen, der Familien und der Völker begleiten » » (102). Mit einem Gebet an Maria, die Mutter der Hoffnung, endet das Schreiben.

4. Papst Johannes Paul II.: Gedanken über Europa (2005)

Kurz vor dem Tod Papst Johannes Pauls II. erschien sein Buch *Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden* (Augsburg: Weltbild Buchverlag 2005, dt. Übers. v. Ingrid Stampa)⁷. Hier kommt er mehrfach auf Europa zu sprechen. Dabei geht es vor allem um die Evangelisierung Europas, durch die ein gemeinsames europäisches Wertesystem geschaffen wurde. Der Papst weist auf die Tatsache hin « dass es die Evangelisierung war, die Europa geprägt hat, die den Grundimpuls für die Zivilisierung ihrer Völker und für ihre Kulturen gegeben hat. Die Verbreitung

des Glaubens auf dem Kontinent hat die Bildung der einzelnen europäischen Völker begünstigt, indem sie die Keime von Kulturen in sie einpflanzte, die zwar unterschiedliche Charakteristiken ausformten, aber durch das Erbe gemeinsamer Werte miteinander verbunden waren – eben der Werte, die im Evangelium verwurzelt sind. Auf diese Weise wurde der Pluralismus der nationalen Kulturen auf der Basis eines Grundstocks von Werten entwickelt, die der ganze Kontinent teilt.» (120f) Der Papst nennt aber auch andere Quellen des europäischen Selbstbewusstseins: «Die Kirche selbst hat in ihrem missionarischen Vorgehen das kulturelle Erbe, das ihr vorausging, in sich aufgenommen und in neue Formen umgestaltet. Vor allem das Vermächtnis Athens und Roms, dann aber auch das der Völker, denen sie im Laufe ihrer Ausbreitung über den Kontinent begegnete. In der Evangelisierung Europas, durch die eine gewisse kulturelle Einheit der lateinischen Welt im Westen und der byzantinischen im Osten sichergestellt wurde, bewegte sich die Kirche nach den Kriterien dessen, was heute als Inkulturation bezeichnet wird». (121) Dabei stellt der Papst einen Gedanken heraus, der ihm besonders lieb ist: Die Kirche muss mit «zwei Lungenflügeln» atmen: dem westlichen (lateinischen) und dem östlichen (katholische Ostkirchen und Orthodoxie). Er stellt in diesem Zusammenhang die Areopagrede des Apostels Paulus heraus (*Apg* 17,22–31), in der die Geschichte des europäischen Geistes mit der Evangelisierung Europas verbunden wird (123f), denn sie bildet «gewissermaßen den Auftakt zu dem späteren Wirken des Christentums in Europa» (124f). Der Papst rekapituliert kurz die Geschichte der Evangelisierung und Christianisierung Europas. Der erste große Riss erfolgt 1054 durch das «östliche Schisma»: «In dem einen Organismus der Kirche hatten die beiden Lungenflügel ihre gesunde Funktion aufgegeben: Jeder von ihnen hatte sogar begonnen, so etwas wie einen eigenen Organismus zu bilden. Diese Spaltung bestimmte das geistige Leben des christlichen Europa vom Anfang des zweiten Jahrtausends an.» Weitere Risse kamen durch die Reformation des 16. Jahrhunderts. «Westeuropa, das während des Mittelalters ein unter religiösem Aspekt vereinter Kontinent gewesen war, erfuhr somit an der Schwelle zur Neuzeit schwere Spaltungen ...» (125). Kritische Töne für die Aufklärung findet der Papst in folgender Hinsicht: Sie «stellte sich in ihren verschiedenen Ausdrucksformen dem entgegen, was Europa aufgrund der Evangelisierung geworden war ... Die Mehrheit unter ihnen (den Vertretern der Aufklärung) lehnte nicht die Existenz des «unbekannten Gottes» als eines geistigen und transzendenten Wesens ab ... Die radikalen Aufklärer verwarfen jedoch ... die Wahrheit über Christus, den Sohn Gottes, der sich zu erkennen gab, indem er Mensch wurde ... Von diesem gestorbenen und auferstandenen Gottmenschen wollte das «aufgeklärte» europäische Denken sich befreien und setzte alles daran, ihn aus der Geschichte des Kontinents auszuschließen. Das ist ein

Einsatz, dem bis heute nicht wenige Denker und Politiker in halsstarrer Treue ergeben sind.» (126f). Der Papst anerkennt den Wert der Aufklärung «in Bezug auf den Humanismus, auf das Vertrauen auf die Vernunft und auf den Fortschritt» (127) und weist auf die «Früchte des Guten auf dem Boden der Aufklärung» (137–145) hin. Seine Bewertung des letzten Jahrhunderts lautet: «Im 20. Jahrhundert ist vieles unternommen worden, um die Welt vom Glauben abzubringen und um zu erreichen, dass sie Christus ablehnt. Gegen Ende des Jahrhunderts – und somit auch des Jahrtausends – sind die zerstörerischen Kräfte schwächer geworden, haben jedoch eine große Verwüstung hinterlassen. Es handelt sich um eine Verwüstung der Gewissen mit verheerenden Konsequenzen im Bereich sowohl der persönlichen als auch der familiären Moral sowie im Bereich der Sozialethik.» (152)

Aus seiner päpstlichen Verantwortung für die Universalkirche heraus befasst sich Johannes Paul II. auch mit «Europa im Kontext der anderen Kontinente» (153–156). Schließlich äußert sich der Papst auch zur Stellung und Rolle Polens in Europa (170–181). So stellt er fest: «Wir Polen haben ... teilgenommen an der Gestaltung Europas» (171) In seiner Wahl zum römischen Bischof und Papst der Universalkirche sieht Johannes Paul II. eine «besondere Bedeutung für Europa und für die Welt. Seit fast fünf Jahrhunderten war es nämlich Tradition gewesen, dass die Verantwortung für den Sitz Petri ein italienischer Kardinal übernahm. So musste die Wahl eines Polen als eine Wende erscheinen ... In diesem Zusammenhang könnte man auch nützliche Überlegungen anstellen über den Beitrag, den das östliche Mitteleuropa heute zur Bildung eines vereinten Europa leisten kann... Der bedeutendste Beitrag, den die Nationen dieses Raumes bieten können, ist meiner Ansicht nach der einer Verteidigung der eigenen Identität. Die Nationen des östlichen Mitteleuropa haben trotz aller von der kommunistischen Diktatur aufgezwungenen Veränderungen ihre Identität bewahrt und sie sogar gefestigt ... Heute sind die beiden Teile Europas – der westliche und der östliche – dabei, einander wieder näher zu kommen. Das Phänomen, das in sich äußerst positiv ist, ist jedoch nicht frei von Gefahren. Die Hauptgefahr, der Osteuropa ausgesetzt ist, scheint mir in einer Trübung der eigenen Identität zu liegen... Sie [= die Gefahr] besteht in einem unkritischen Nachgeben gegenüber dem Einfluss der im Westen verbreiteten negativen kulturellen Modelle. Für das östliche Mitteleuropa, dem solche Tendenzen als eine Art «kultureller Fortschritt» erscheinen können, ist das heute eine der ernstesten Herausforderungen. Ich denke, dass sich gerade unter diesem Gesichtspunkt zur Zeit eine große geistige Konfrontation abspielt, von deren Ausgang das Gesicht Europas abhängen wird, das sich am Beginn dieses Jahrtausends bildet.» (178f)

Am Schluss seines Buches stellt der Papst «die vertikale Dimension der Geschichte Europa» (189–193) heraus. Sie besteht darin: «Der tiefste Sinn

der Geschichte geht über die Geschichte hinaus und findet seine umfassende Erklärung in Christus, dem Gottmenschen ... Die Menschheit ist berufen, über die Grenze des Todes hinauszugehen ... dem endgültigen Ziel der Ewigkeit entgegen, an der Seite des verherrlichten Christus in der trinitarischen Gemeinschaft.» (193)

5. Kirche und Europa

Die untersuchten kirchlichen Dokumente zu Europa sind ein eindringlicher Appell, jene Werte anzuerkennen und zu schützen, die das kostbarste Erbe des europäischen Humanismus sind. Darauf hat Papst Johannes Paul II. noch einmal eindringlich in seiner Botschaft an die Teilnehmer der europäischen Studientagung zum Thema «Auf dem Weg zu einer europäischen Verfassung?» vom 20. Juni 2002 hingewiesen. Die Kirche, die sich durch göttliche Vorhersehung nach Europa gesandt weiß, verfolgt mit wacher Beobachtung das Entstehen einer europäischen Verfassung, die bisher zu wenig die christlichen Wurzeln Europas und deren Gottesbezug würdigt. Wenn auch das Thema «Kirche und Europa» weiterhin auf der Tagesordnung steht, so muss doch zugleich bedacht werden, dass die römisch-katholische Kirche, zugleich mit den ihr unierten anderen katholischen Kirchen, eine Weltkirche ist. Deshalb kann das Augenmerk der Kirche nicht nur auf Europa gerichtet sein, sondern es gilt zugleich der ganzen Welt.

ANMERKUNGEN

¹ Gerhard Schneider, *Die Apostelgeschichte, II. Teil (Herders Theologischer Kommentar zum NT V, 2)*, Freiburg i.Br. 1982, 207.

² Bis 1991 sind sie gesammelt in: Giovanni Paolo II, *EUROPA. Un magistero tra storia e profezia*, a cura di Mario Spezzibottiani, presentazione di Carlo Maria Card. Martini, Casale Monferrato: Edizioni Piemme 1991.

³ Vgl. die Schlussbotschaft der zweiten Sondersynode für Europa vom 21.10.1999: «*The «Gospel of Hope» for Europe*», in: *Enchiridion Vaticanum* 18 (1999), Nr. 1687-1704.

⁴ Originaltext: wie Anm. 3, Nr. 1701.

⁵ Vgl. dazu auch M. Figura, *Neu-Evangelisierung als zentrale Aufgabe der Kirche. Ein Blick auf neuere kirchliche Verlautbarungen und ökumenische Dokumente*, IkaZ Communio 21 (1992) 329-339.

⁶ Vgl. dazu das Apostolische Schreiben *Dies Domini* vom 31. Mai 1998 (*Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 133; *Enchiridion Vaticanum* 17 [1998], Nr. 900-1011).

⁷ Über dieses Buch heißt es in der *Vorbemerkung der Redaktion*: «Bei der Niederschrift dieses Buches hat Johannes Paul II. auf die Hauptthemen von Gesprächen zurückgegriffen, die im Juli 1993 in Castel Gandolfo stattfanden. Zwei polnische Philosophen, Józef Tischner und Krzysztof Michalski, Gründer des «Instituts für die Wissenschaften vom Menschen» in Wien, schlugen ihm vor, eine kritische Analyse der beiden Diktaturen, die das 20. Jahrhundert gekennzeichnet haben, unter sowohl geschichtlichem als auch philosophischem Gesichtspunkt zu entwickeln ... Der Heilige Vater hat zwar die in diesen Gesprächen erhobenen Fragen wieder aufgenommen, hielt es jedoch für angebracht, die Perspektive des Themas auszuweiten.» (9f)

ALDO GIORDANO · ST. GALLEN

EUROPA UND DER RAT DER BISCHOFSKONFERENZEN

Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (REBK) besteht aus den Vertretern der zur Zeit 34 katholischen Bischofskonferenzen des Kontinents. Dazu gehören die großen Konferenzen der mehrheitlich katholischen Länder wie Italien, Spanien, Frankreich, sowie jener, in welchen die Christen wie in Deutschland mehrheitlich zwei verschiedenen Konfessionen angehören. Ferner die Konferenzen kleiner Länder (wie Malta) oder solcher, in denen die katholische Kirche eine Minderheit bildet. Für die fünf skandinavischen Länder besteht eine einzige Konferenz; im riesengroßen Russland gibt es im europäischen und im asiatischen Teil je zwei Bischöfe. Der Konferenz der Bischöfe Serbiens, Montenegros, Mazedoniens, des Kosovo und der Woiwodina (seit kurzem nach den Heiligen Cyrill und Methodius benannt) gehören die slowenischen, ungarischen, kroatischen und albanischen Bischöfe an. Es gibt angrenzende Konferenzen: auch der katholische Episkopat der Türkei ist Mitglied des REBK. Die Ukraine ist das einzige Land mit zwei Organismen: der lateinischen Bischofskonferenz und der Synode der katholisch-byzantinischen Kirche. Dreizehn Konferenzen (so auch die der Schweiz) sind von Ländern, die zur Zeit nicht der Europäischen Union angehören. Im Rat der Europäischen Bischofskonferenzen kommt somit die überraschende kirchliche, religiöse, sprachliche, ethnische, kulturelle und geschichtliche Vielfalt Europas zum Ausdruck. Im Februar 2000 traf er sich in Kolumbien mit den Sekretären der Bischofskonferenzen Lateinamerikas und der Karibik (CELAM). Am Schluss meines Referates über Europa fragte mich ein Bischof sogleich: «Wie kann es bei diesen tiefgreifenden Unterschieden einen einzigen Rat der Bischofskonferenzen und eine Europäische Union geben?» An der Zusammenkunft in Kolumbien sprachen alle Sekretäre eine einzige Sprache: spanisch.

ALDO GIORDANO, geb. 1954 in Cuneo (Italien), Priester 1979, Studium der Theologie und Philosophie. Professor für Philosophie. Forschungsschwerpunkt: Friedrich Nietzsche. Seit 1995 Generalsekretär des Rates der Europäischen Bischofskonferenz (CCEE). – Die Übersetzung aus dem Italienischen besorgte August Berz.

Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (REBK) wurde offiziell am 23. März 1971 gegründet. Er ging aus dem Konzil und seiner Ekklesiologie hervor. Am 18. November 1965 fand in Rom ein erstes Treffen der Präsidenten der 13 europäischen Bischofskonferenzen statt. Diese beauftragten ein Komitee, über die künftige Zusammenarbeit zwischen den nationalen Konferenzen nachzudenken. Mit seiner Leitung wurde Msgr. Etchegaray betraut. Nach einer schriftlichen Befragung der Präsidenten der Konferenzen organisierte das Komitee ein erstes Symposium, das vom 10. bis 13. Juli 1967 in Noordwijkerhout (Holland) stattfand. Vom 23. bis 24. März 1971 wurde in Rom die Gründungsversammlung des REBK abgehalten. Das Leitwort der Anfänge war: «Ein Minimum von Struktur für ein Maximum von Zusammenarbeit». Die mit den Geschehnissen von 1989 zusammenhängende Wende in der europäischen Geschichte erforderte eine Umstrukturierung des Organismus vor allem zu dem Zweck, die Beteiligung der Bischöfe Osteuropas und der aus dem Auseinanderbrechen des Sowjetreiches und des Balkans entstandenen neuen Konferenzen zu begünstigen. Nach dem Willen Johannes Pauls II. wurden 1993 die Präsidenten der Konferenzen statt wie früher nur von diesen delegierte Bischöfe zu Mitgliedern des REBK. Auf diese Weise erlangte der Organismus ein besonderes Gewicht. Es wurden neue Statuten ausgearbeitet, die im Dezember 1995 approbiert wurden.

Der rote Faden, von dem sich das Leben des REBK leiten lässt, ist die Evangelisierung, d.h. der Einsatz für die Begegnung zwischen Jesus Christus und den Europäern von heute. Im Bewusstsein, dass der erste Ort der Bezeugung des Evangeliums die Gemeinschaft, die *Communio* ist, schafft der REBK vor allem kontinentale Räume und Netze, in denen sich die Fragen des heutigen Europa verspüren und formulieren lassen, und sucht im Licht der christlichen Offenbarung gemeinsam nach Beiträgen und Antworten.

1. Europa auf der Suche

Es gibt Signale, die darauf hinweisen, dass es auch für die Europäer dringlich ist, sich wieder auf die Suche zu begeben. Vor allem die Reihe der neuerlichen geschichtlichen Dramen, die von den Medien zu wahrhaft globalen Szenerien gemacht wurden, stellen uns wieder vor Grundfragen: der 11. September 2001 in New York, der Terrorismus, der Tsunami in Ostasien, der Tod Johannes Pauls II. Auch weitere, mehr unterirdische Phänomene lassen uns nach der Zukunft der Menschheit fragen: die wissenschaftlich-technische Entwicklung, zumal die der Biotechnologie oder das Auftauchen Chinas auf den Weltmärkten und in der Weltpolitik.

Als erste ernste Frage wäre die Wahrheitsfrage neu zu erwägen. Im Aphorismus 125 der «Fröhlichen Wissenschaft» sagte Friedrich Nietzsche:

«Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: «Ich suche Gott! Ich suche Gott!?»». Der europäische Mensch beginnt heute die Forderung zu verspüren, eben dann, wenn rings herum alles klar scheint, wieder eine Laterne anzuzünden. Auch die vom Jahrhundert der Aufklärung ererbte Klarheit scheint nicht mehr zu genügen. Während der Zyniker Diogenes von Sinope in seinen Stiefeln herumschweifte und dabei erklärte: «Ich suche nach dem Menschen», deckt sich für Nietzsche die Frage nach dem Menschen mit der nach Gott. Der Mensch ist auf der Suche nach Gott, nach der Wahrheit, auch wenn es auf dem «europäischen Markt» Leute gibt, die das Problem verächtlich vom Tisch zu wischen scheinen oder sich wenigstens gleichgültig zeigen.

Angesichts der in unserem postideologischen Europa drohenden Finsternis sind von neuem die existentiellen Grundfragen zu vernehmen: Gibt es einen Sinn für das Leben und die Geschichte? Gibt es ein Gut oder ein Wesen, dem ich mein Leben anvertrauen kann, weil sie imstande sind, meinem Verlangen nach Dasein, Glück, Fest, Liebe und Ewigkeit zu entsprechen? Sind der Schmerz und der Tod das letzte Wort für den Menschen und folglich das Ende all meiner Sehnsüchte? Hat das Leid einen Sinn? Diesbezüglich sagt auch wieder Nietzsche: Der Mensch «war in der Hauptsache ein *krankhaftes* Tier; aber nicht das Leiden selbst war sein Problem, sondern dass die Antwort fehlte für den Schrei der Frage «*wozu* leiden?» (...) Die Sinnlosigkeit des Leidens, nicht das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag».¹ Die Wahrheitsfrage ist mit der Sinnfrage verknüpft. Wir dürfen nicht vergessen, dass in den meisten europäischen Ländern der Selbstmord die häufigste Todesursache junger Menschen ist.

Wahrscheinlich wurzeln die Nachfrage nach Spiritualität sowie die «Rückkehr des Sakralen» und der «alternativen Religionen», die unsere Zeit charakterisieren, zutiefst eben in dieser Krise und sind ein Versuch, wiederum die Grenze der Einsamkeit zu durchbrechen. Wir müssen jedoch einsehen, dass die heutige Rückkehr des Sakralen oft Zeichen einer Erwartung ist, aber noch nicht das Wiederfinden einer Antwort, eines Wesens, das als das Gute, Schöne, Wahre erschiene, wonach das Menschenherz große Sehnsucht hat. Vor einem anonymen Sakralen steht der Mensch noch allein da.

Die Debatte dieser Monate über eine Bezugnahme auf Gott oder auf die christlichen Wurzeln in der europäischen Verfassung – die am 18. Juni 2004 in Brüssel gutgeheißen und am 29. Oktober 2004 in Rom unterzeichnet wurde und jetzt den Mitgliedstaaten der EU zur Ratifikation vorliegt –, scheint nicht auf diese Grundfrage nach der Wahrheit gekommen zu sein. Die Debatte war besonders lebhaft, interessant, aber auch schmerzlich. Weshalb hatte man solche Mühe, Gott oder das Christentum anzuführen?

Mehr oder weniger überholte ideologische Widerstände und der autoritäre Charakter eines gewissen Laizismus machten sich geltend; vor allem aber trat schmerzlich zutage, dass man das eigentliche christliche Anliegen von Grund auf missverstand: Nach einigen ging es dabei um eine Bevorzugung, nach anderen um die «Teilung einer Torte»; einige waren der Auffassung, das Christentum zu erwähnen sei ein Unrecht gegenüber den anderen Religionen, insbesondere gegenüber dem Islam; andere, es gefährde die Laizität; wieder andere vertraten die These, die Religion sei etwas ausschließlich Privates. Die Fragen, die mir während dieser Debatten in Brüssel und in verschiedenen andern europäischen Ländern oft gestellt wurden, waren stets die: «Ist denn Jesus Christus für Vorrechte auf die Welt gekommen? Ist ein Gott, der aus Liebe am Kreuz stirbt, nicht ein Affront für die muslimischen Brüder? Gefährdet ein Evangelium, das zwischen dem, was man dem Kaiser schuldet, und dem, was man Gott schuldet, klar unterscheidet, nicht die Laizität? Was besagen Wörter wie Christentum, Gott, Religion heute in Europa?»

Die Präambel zur Verfassung betreffend fand man einen Konsens, und zwar darin, das Adjektiv «religiös» einzufügen, aber es ist und bleibt bloß ein Konsens in Bezug auf einen kleinsten gemeinsamen Nenner. Man darf zugeben, dass Europa anonyme religiöse Wurzeln hat, aber nichts mehr. Statt zu versuchen, einen Weg zu einem Konsens über einen minimalen gemeinsamen Nenner zu finden, wäre es an der Zeit, ein Einvernehmen in Bezug auf das Maximum anzustreben. Ich halte es nicht für sehr ergiebig, ein Minimum zu finden, worüber sich alle unpersönlich einig sind, sondern es ist der wahre, eigentliche Reichtum zu erkunden, den ein jeder und jegliche Erfahrung liefern kann. Das Christentum hat etwas Bedeutungsvolles zu bieten nicht nur als generelle religiöse Erfahrung, sondern als die spezifische Offenbarung des gestorbenen und auferstandenen Jesus Christus. Dies ist der interessante Punkt! Die Debatte hat den Ernst der Wahrheits- und Sinnfrage nicht genug in Erwägung gezogen. Dürfen wir ein Europa aufbauen, worin es keinen Raum für Wahrheit und Sinn gibt?

Eine zweite große Frage betrifft das Gute.

Gibt es ein Gut, einen Wert, etwas Gültiges, das instande ist, die *Polis* grundzulegen und das Handeln der einzelnen Menschen und des Staates zu orientieren?

Wenn wir in Europa über Werte diskutieren, sind wir uns beim Zusammenstellen einer Werteliste recht einig. So lässt sich beispielsweise den Werten, die in Artikel 2 der Verfassung der Europäischen Union zu finden sind (und zwar an erster Stelle die Menschenwürde) voll zustimmen: «Die Union gründet auf den Werten der Respektierung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, des Rechtsstaates und der Wahrung der Menschenrechte». Offen

aber bleibt im Kapitel über die Werte die Frage nach ihrer Grundlage, ihrem Inhalt und ihrer Interpretation. Ein leeres Gerede über die Werte genügt nicht. Im Namen ein und desselben Wertes lassen sich ganz gegensätzliche Positionen vertreten; so beruft man sich zum Beispiel sowohl gegen als auch für die Abtreibung und die Euthanasie auf die Menschenwürde. Das Wort «Familie» ist in Europa zu einem so großen Gefäß geworden, dass es die ursprüngliche Idee und zugleich sein Gegenteil bedeuten kann: von der Ehe zwischen einem Mann und einer Frau bis zu Verbindungen von gleichgeschlechtlichen Personen. Eine wichtige Aufgabe wartet auf uns: jene nämlich, den Begriffen wieder einen Inhalt zu geben.

Wir benötigen ein Gut, welches das Zusammenleben unter den Völkern, Kulturen, Volksgruppen, Religionen zu ermöglichen vermag. Kürzlich haben wir des 60. Jahrestages der Befreiung von Auschwitz und des Endes des zweiten Weltkriegs gedacht. Wie lässt sich ein europäisches Haus konstruieren, das verschiedene Völker beherbergen kann, ohne einerseits mit totalitären Systemen die einzelnen Identitäten auszulöschen und ohne anderseits in den zerstörerischen Konflikt zwischen den Unterschieden und in den Terrorismus zu geraten? Wie kann man sich als Europäer in einer Logik des Güteraustausches der Probleme der ganzen Menschheit, zumal der Probleme des Südens der Erde, annehmen? Gibt es ein Gut, das imstande ist, in den Beziehungen zwischen den Menschen einen geschichtlichen, qualitativen Sprung herbeizuführen?

Die Europäische Union hat sich erweitert, und in Wirklichkeit vermag keiner genau zu sagen, wo ihre Grenzen liegen. Denken wir an die in Gang befindlichen Debatten über den Eintritt der Türkei in die Union und die Beziehungen der EU mit den neuen Hausnachbarn: von Russland bis zu den Balkanländern, von Nordafrika bis Israel. Eine gewichtige Neuigkeit ist die kürzlich erfolgte Erweiterung auf den europäischen Osten hin. Der Güteraustausch zwischen dem Westen und dem Osten Europas ist jedoch mehr eine Aufgabe als eine schon bestehende Wirklichkeit. Von Grenzen sprechen heißt auch, nach den Beziehungen zwischen Europa und den anderen Kontinenten zu fragen. Die Kirchen sind nicht an einer Bastion Europa interessiert, die sich im eigenen Wohlsein einschließt, sondern an einem Kontinent, der stabiler wird, um den Güteraustausch mit den anderen Regionen der Erde besser in Gang zu bringen und zur Gerechtigkeit und zum Weltfrieden beizutragen. Es geht im Grunde um die universale Brüderlichkeit und nicht um das ausschließliche Wohl eines einzigen Kontinents. Europa muss heute seinen Platz in der internationalen Ordnung neu bestimmen. Dazu gehört, die transatlantische Brücke neu zu überdenken und neu aufzubauen, aber auch sich mit Asien auseinanderzusetzen, das – auch infolge der demographischen Entwicklung der Weltbevölkerung – auf der wirtschaftlichen geopolitischen Szene immer mehr eine führende

Stellung einnimmt. Man braucht nur an Nationen wie China und Indien zu denken.

Auch die europäische Kirche ist zu neuen und intensiveren Beziehungen mit den Kirchen der anderen Kontinente berufen. Vom 9. bis 13. November 2004 haben wir in Rom ein Symposium europäischer und afrikanischer Bischöfe abgehalten, das sich mit der gemeinsamen Verantwortung insbesondere für die Evangelisierung befasste. Leider ist ein gewisser politischer und wirtschaftlicher internationaler Zynismus zu registrieren, der bereit zu sein scheint, Afrika sterben zu lassen, während die restliche Welt in aller Ruhe weiterlebt. Als Kirche haben wir resolut zur Eindämmung dieser Situation beizutragen. Wir gewahren immer mehr, dass Afrika und Lateinamerika in Europa ein Modell erblicken. Lässt uns das verantwortlich dafür fühlen, was für ein Modell wir sind?

Wir haben es dringend nötig, den Weg zum Wahren, Guten und Schönen zu finden. An diese Geschichte und an diese Fragen wagen sich die europäischen Bischöfe. Es wird immer klarer, dass jene Straße zu durchlaufen ist, die vom Herzen des Christentums ausgeht, und dass sie gemeinsam zu beschreiten ist.

2. Die Aufgaben des Rates der Bischofskonferenzen Europas

a. Der REBK ist erstens ein europäischer Raum «katholischer» Kollegialität und Gemeinschaft. In den letzten Jahren festigte und erweiterte sich eine Reihe von Netzen unter den europäischen Bischöfen. Die Vollversammlung des REBK ist die Zusammenkunft der Präsidenten der 34 Bischofskonferenzen Europas. Jährlich treffen sich auch die Generalsekretäre der Bischofskonferenzen. Vor kurzem verstärkte sich das Netz der Sprecher und Pressereferenten der verschiedenen Länder. 2001 wurde mit regelmäßigen Begegnungen unter den Bischofskonferenzen der Länder Südost-Europas begonnen, um über den Beitrag der katholischen Kirche zur Versöhnung, Stabilität, Demokratie, zum Ökumenismus und zum interreligiösen Dialog in der Region nachzudenken. Besonders dringlich wird in den letzten Jahren das Problem der Berufungspastoral. Der REBK hat einen Europäischen Berufungsdienst (European Vocations Service) ins Leben gerufen, der für die Leiter der nationalen Ämter jährlich einen Kongress organisiert. Eine regelmäßige europäische Arbeit wird auch für die Katechese geleistet durch Kongresse, an denen die dafür Verantwortlichen Bischöfe, Nationaldirektoren und Fachleute teilnehmen. Das Präsidium des REBK kommt einige Male im Jahr zusammen.² Alle drei Monate verschickt das Sekretariat des REBK an alle Bischofskonferenzen und an die Vatikanischen Dikasterien das Mitteilungsblatt «*Litterae Communis*», das die Nachrichten des REBK enthält und alle Informationen sammelt, die

von den Sekretariaten aller Bischofskonferenzen Europas übermittelt werden. Das Leben des REBK bezeugt die außergewöhnliche Tatsache, dass das Evangelium zwischen Ländern, Völkern, Sprachen, verschiedenen Volksgruppen eine universale (katholische) Familie erzeugt, wobei die Identität jedes Gesichts gewahrt bleibt. Vom REBK aus beobachte ich immer mehr, dass die Bildung dieser universalen Familie auch eine große Chance ist, einen Beitrag zu leisten, um den mit der Globalisierung und der Friedensarbeit sich stellenden Problemen zu entsprechen.

b. Eine zweite verbindliche Aufgabe des REBK ist die Dienstleistung für das ökumenische Weiterkommen in Europa. Da Europa die Spaltungen unter den Christen in die Welt exportiert hat, ist es nun verpflichtet, die wiedergefundene Versöhnung zu exportieren. Johannes Paul II. fordert dazu heraus: «Dürfen wir es denn in Europa, das auf dem Weg zu der politischen Einheit ist, zulassen, dass gerade die Kirche Christi ein Entzweigungs- und Uneinigkeitsfaktor ist? Wäre das nicht einer der größten Skandale unserer Zeit?»³

Schon seit den Anfängen, seit 1971, arbeitet der REBK mit der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) zusammen, der 125 aus der Reformation hervorgegangene und orthodoxe Kirchen angehören⁴. Zwischen den beiden Organismen wurde ein gewichtiges gemeinsames Komitee gebildet, das aus 14 Mitgliedern besteht und sich einmal jährlich trifft, um den europäischen ökumenischen Initiativen nachzugehen. Diese Zusammenarbeit ist eigenartig und ergebnisreich, denn sie ermöglicht, nahezu alle Kirchen und Bischofskonferenzen Europas in die ökumenischen Initiativen einzubeziehen. Die andern Kontinente kennen nichts Entsprechendes. Natürlich können wir die Schwierigkeiten nicht verschweigen, die sich daraus ergeben, dass die beiden Organismen sich auf der strukturellen und ekklesiologischen Ebene stark voneinander unterscheiden: der REBK besteht aus den Präsidenten der Konferenzen einer einzigen Kirche, die KEK aus den Delegierten von 125 Kirchen.

Mit dem Fall der Berliner Mauer hat sich auch die ökumenische Szenerie Europas verändert: Der Hauptknoten, der zu lösen ist, scheint nun in der Beziehung zwischen der Geschichte, der Kultur und der Tradition des Westens und denen des Ostens zu bestehen. Für die katholische Seite stellen sich einige schmerzliche Fragen, die aus der Vergangenheit ererbt und nun kraftvoll aufgetaucht sind, so die des Proselytismus und der Beziehung zwischen den orthodoxen und den griechisch-katholischen Kirchen. Diese Fragen verweisen auf die Auseinandersetzung zwischen der lateinischen und der östlichen Tradition. Die Kirchen des europäischen Ostens äußern sich allgemein kritisch über die für die westliche Welt typische moderne Kultur, und es bangt ihnen vor der Begegnung mit ihr. Wie wird es um die

östliche Tradition mit ihren Werten und ihrer Spiritualität stehen, wenn sie am Ende einem säkularisierten und relativistischen modernen Westen anheimfällt? Das hat Folgen auch innerhalb des Weltrates der Kirchen und der Konferenz Europäischer Kirchen, an denen Protestanten und Orthodoxe beteiligt sind. Insbesondere die Orthodoxen haben eine Umgestaltung der ökumenischen Organismen gefordert, damit ihre eigene Tradition darin bedeutsamer und gesicherter vertreten sein kann.

Die Zusammenarbeit von REBK und KEK führte in diesen Reihen zu einer Reihe von europäischen ökumenischen Bewegungen, zu denen Vertreter der Bischofskonferenzen und der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften eingeladen wurden. Das letzte Treffen fand vom 17. bis 22. April 2001 in Straßburg statt über das Thema: «Ich bin bei euch alle Tage ...». 100 Kirchenleiter und 100 Jugendliche nahmen daran teil.

Das bedeutsamste und offensichtlichste Ergebnis sind vielleicht die Europäischen Ökumenischen Versammlungen: die erste in Basel im Mai 1989 über das Thema «Friede und Gerechtigkeit», die zweite in Graz im Juni 1997 über «Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens». Vom 3. bis 5. Februar 2005 umriss das vereinte Komitee REBK-KEK in Chartres das Programm zu einer weiteren Europäischen Ökumenischen Versammlung oder besser gesagt zu einem Versamlungsprozess in Form einer «Wallfahrt» in vier Etappen: die erste in Rom im Januar 2006; die zweite auf der Ebene der einzelnen europäischen Nationen; die dritte in Wittenberg anfangs 2007; eine Schlussversammlung in Sibiu (Hermannstadt, Rumänien), in einem mehrheitlich orthodoxen Land, im September 2007. Dieser Versamlungsprozess steht unter dem Titel: «Das Licht Christi erleuchtet alle. Hoffnung auf Erneuerung und Einheit in Europa».

Zu den bedeutsamsten ökumenischen Projekten gehört die Ökumenische Charta «Richtlinien zum Wachstum der Zusammenarbeit der Kirchen in Europa». Sie wurde von den Präsidenten des REBK und der KEK am 22. April 2001 in Straßburg unterzeichnet und ist eine Art Agenda für die Christen Europas mit 26 Verpflichtungen, um der sichtbaren Einheit entgegenzuschreiten, die Zusammenarbeit über alle möglichen Themen zu verstärken und miteinander zum Aufbau Europas beizutragen.

Ein gemeinsames Komitee REBK-KEK befasst sich inzwischen mit den Beziehungen zu den Muslimen in Europa in Bezug auf besonders dringliche Themen: Mischehen, Gegenseitigkeit, Gebet, Beziehung zwischen Staat und Religion, gemeinsame Beiträge zur Stärkung der Werte. Ein wichtiger Kongress, an dem Christen der verschiedenen Konfessionen und Muslime von Europa teilnahmen, fand vom 12. bis 16. September 2001 in Sarajevo statt. Sein Thema war: «Christen und Muslime in Europa: Verantwortung und religiöse Verpflichtung in der pluralistischen Gesellschaft». Das Treffen vollzog sich in einer ganz besonderen Atmosphäre, insofern es

am Tag nach dem Terroranschlag auf die Vereinigten Staaten eröffnet wurde. Die Konferenz veröffentlichte sogleich eine Erklärung der Teilnehmer gegen Angriffe in jeder Form von Gewalttätigkeit, die im Namen von Religionen erfolgen.

c. Ein drittes großes Kapitel der Betätigung des REBK geht unmittelbarer aus der Begegnung zwischen dem Evangelium und der europäischen Kultur und Gesellschaft hervor. In den letzten Jahren konzentrierte sich der REBK besonders auf einige Bereiche, die sich auf den Charakter der europäischen Gesellschaft und Kultur auszuwirken scheinen und somit die Pastoral dringlich herausfordern. Die projektierten Einsätze werden von Kommissionen des REBK vorangetrieben, ebenso von Arbeitsgruppen, die aus kompetenten Vertretern der nationalen Bischofskonferenzen bestehen und von einem vom REBK delegierten Bischof präsiert werden.

Eine Kommission befasst sich mit dem Thema Evangelisierung und Dialog in Erwägung des Faktums, dass auch die europäischen Christen in einer Umwelt des religiösen und kulturellen Pluralismus leben, in Gegenwart des Islams, des Buddhismus, der alternativen Religionen und von Formen des Neuheidentums.

Hauptursache dieser Verflechtung von Religionen, Kulturen, Völkern, die im Begriff ist, den Charakter unserer Länder zu verändern, ist das Migrationsphänomen. Die Kommission des REBK für die Migrantenpastoral organisiert alljährlich ein Treffen der Nationaldirektoren und jedes dritte Jahr einen Kongress für die für die Pastoration der Immigranten verantwortlichen Bischöfe. Der nächste Kongress ist auf den 20. bis 23. Oktober 2005 in Kroatien vorgesehen und wird sich mit dem Leben der Roma und der Sinti befassen.

Die europäische Bischofskommission für die Medien ist der Ort, um die Herausforderungen aufzufangen, die mit der heutigen Medienkultur und -gesellschaft an die Kirche ergehen, und um die Linien der Politik der Bischofskonferenzen in Bezug auf die Massenmedien ins Auge zu fassen. Der Kongress von 2005 in Warschau ist dem Thema «Die Medien und die Jugendlichen» gewidmet.

Dank der europäischen Vernetzung der Delegierten für die Hochschulpastoral wird der Welt der Erziehung, der Schule und der Universität, dem europäischen Tag der Universitätsangehörigen und dem Netz zwischen den katholischen Schulen wachsende Aufmerksamkeit geschenkt.

«Die Verantwortung der Kirchen und der Religionen für die Schöpfung» war das Thema der Sechsten Konsultation über die Verantwortung für die Schöpfung, die vom REBK organisiert und 2004 in Namur abgehalten wurde.

In Bezug auf die rechtlichen, ethischen, politischen Themen, die mit dem Prozess der Einigung Europas zusammenhängen, arbeitet der REBK

insbesondere mit der Kommission der Bischöfe der Europäischen Union zusammen, die ihren Sitz in Brüssel und zur Aufgabe hat, der Agenda der europäischen Institutionen zu folgen, die Bischofskonferenzen zu informieren und zu den Themen beizutragen, die von gemeinsamem Interesse sind. Im Lauf der Erweiterung der Europäischen Union wird diese Zusammenarbeit neu überlegt und vertieft.

Der REBK steht in Beziehung mit den europäischen Organismen für die Ordensleute, die Priester und die Laien (Forum).

Als der REBK entstand, war er Ausdruck eines Europas, das man sich politisch nicht einmal erträumen konnte: eines Europa ohne Berliner Mauer und ohne Eisernen Vorhang. Heute stehen wir vor neuen geschichtlichen und kulturellen Herausforderungen, die den REBK neuen Horizonten entgegenreibt, um den Dienst an der Evangelisierung zu vertiefen und auf neue Weise der wachsenden Einheit Europas und der Welt zu dienen.⁵

ANMERKUNGEN

¹ Zur Genealogie der Moral, III, 21.

² Mitglieder des Präsidiums sind gegenwärtig: Präsident Msgr. Amédée Grab, Bischof von Chur; Vizepräsidenten: Kardinal Josip Bozanic, Erzbischof von Zagreb, und Kardinal Cormac Murphy O'Connor, Erzbischof von Westminster. Vor Msgr. Grab waren Präsidenten die Kardinäle Roger Etchegaray, Basil Hume, Carlo Maria Martini, Miloslav Vlk. Das Sekretariat befindet sich in St. Gallen. Informations- und Kommunikationsinstrument in Bezug auf die Ergebnisse der Arbeiten des REBK ist die Web-Seite www.ccee.ch des Internet.

³ Johannes Paul II., Homilie während der ökumenischen Feier anlässlich der ersten Spezialversammlung der Bischofssynode für Europa, 7. Dezember 1991.

⁴ Zu weiteren Informationen über die Konferenz Europäischer Kirchen vgl. die Internet-Webseite www.oec.kek.org.

⁵ Vgl. *Ecclesia in Europa*, Nr. 118.

JEAN-MARIE KARDINAL LUSTIGER · PARIS

EUROPA UND DIE ÖKUMENE

Die Gemeinschaft der Kirchen und die Einheit Europas sind untrennbar miteinander verbunden. Hier liegt eines der wichtigsten Probleme vor, das in der Sicht der Politiker, ja selbst der Historiker, als nebensächliches oder zufälliges Problem erscheinen mag, das aber in Wirklichkeit die Haltung der Völker zutiefst bestimmt. Diese sind an ihr historisches Gedächtnis gebunden, an die Einstufung der Werte, die ihre gesamte Existenz ausrichtet und die das Verhalten der Politiker bestimmt: Dabei ziehen letztere diese Werte häufig nur in Betracht, wenn es die Kräfteverhältnisse erfordern oder die Umstände als nützlich erscheinen lassen.

Wir befinden uns vor einem durchaus grundlegenden Problem der Geschichte der Kulturen und der Völker, das zu identifizieren uns, den Europäern, sehr schwer fällt; denn es stellt jeden von uns allzu tief in Frage. Wie jedermann weiß, ist es viel schwieriger, den Balken im eigenen Auge zu erkennen, als den Splitter im Auge des Nächsten auszumachen. So möchte ich also einladen zu einer schwierigen Arbeit europäischer Introspektion.

1. Der christliche Glaube als genetisches Prinzip der Einheit Europas

An dieser Stelle möchte ich nicht die Analysen und Folgerungen eines bemerkenswerten Werkes von Rémi Brague mit dem Titel «Europa, der römische Weg» fortsetzen. Rémi Brague unterrichtet an der Sorbonne und ist Inhaber des Romano-Guardini-Lehrstuhls an der Universität München.

Als Bürgschaft für meine Äußerungen möchte ich hier lediglich seine Schlussfolgerung zitieren: «Es wäre möglich, dass das Christentum behilflich sein könnte, dem europäischen Aufbau etwas nicht Augenscheinliches beizugeben, was aus diesem Grund auch kaum untersucht wird. Dabei geht es um nicht weniger, als um das Objekt selbst dieser Konstruktion. Denn sind wir uns wirklich sicher, dass das, was aufgebaut wird, tatsächlich Europa ist? Nicht einfach nur eine Freihandelszone, oder ein Machtzentrum; das

JEAN-MARIE KARDINAL LUSTIGER (geb. 1926 in Paris) ist emeritierter Erzbischof von Paris; Lustiger überlebte als Kind polnischer Juden den Holocaust. 1940 konvertierte er zum Katholizismus. Studium der Theologie und Philosophie. Priester 1954. 1979 Bischof von Orléans, 1981 Erzbischof von Paris. Mitglied der Académie Française.

sich lediglich aufgrund seiner geographischen Lage definiert, sowie wegen seines Namens, den «ein kleines Vorgebirge Asiens» (Valéry) zufälligerweise empfangen hat? Damit Europa wirklich Europa bleibt, ist es nicht notwendig, dass all jene, die es bevölkern, sich ausdrücklich als Christen erkennen ...».

Die sprachlichen, kulturellen, ethnographischen Verschiedenheiten Europas sind beachtlich, und sie haben im Laufe der Jahrhunderte unter diesen verschiedenen Menschengruppen Anlass gegeben zu Wettstreit, zu Differenzierungen, linguistische mit eingeschlossen, zu Koalitionen und Allianzen, zu Reichserrichtungen und zu Kriegen, die man im Gedächtnis behalten sollte.

Der einzig wirkliche gemeinsame Punkt war die christliche Evangelisierung, die diesen verschiedenartigen Gruppen gegeben hat, was man eine gemeinsame Seele nennen kann, eine gemeinsame Sprache, wobei sie die Mannigfaltigkeit der Sprachen und der autochthonen Kulturen in sich vereinigte.

Bedeutende Unterschiede treten zutage, wenn man dieses Entstehen des mehr als tausendjährigen Europa mit der Geburt der Vereinigten Staaten vergleicht. Wiewohl die europäischen Kolonisatoren des nordamerikanischen Kontinents vor allem vom Entdeckergeist und von der Faszination der zu erobernden Schätze gedrängt wurden, war doch der entscheidende Punkt in der Geschichte das Vorhaben der Dissidenten der Anglikanischen Kirche, jener, die man «die Pilgerväter» nennt; eine Minderheit, die davon träumte, ein «verheißenes Land» entsprechend ihrer Vorstellung zu gestalten. Dergestalt ist die konstitutive Blaupause dessen, was zu den Vereinigten Staaten werden sollte, wohin in drei Jahrhunderten neue Minderheiten aus allen Ländern Europas zusammengeströmt sind. Jede einzelne davon bewahrt über mehrere Generationen das Gedächtnis seiner Identität, darin bestärkt von der religiösen Zugehörigkeit, die an das Ursprungsland gebunden ist. Dennoch, wenn auch der melting-pot nur ein Traum ist, neigt die individualisierte und angelsächsische Blaupause dazu, die besonderen Identitäten (die wir in Europa als «nationale Identitäten» bezeichnen würden), in ein größeres Ganzes aufzulösen.

Europa hat sich wie eine große Familie gebildet, deren Kinder dasselbe, durch ihre Taufe empfangene, genetische Erbe tragen. Im Laufe von zwei Jahrtausenden hat die Vielfalt der Sprachen und der Kulturen allerdings die Wesensarten, die Überzeugungen und die Schicksale der europäischen Völker so sehr in ihrer Verschiedenheit geprägt, dass diese sich in unablässigen Kriegen untereinander zerfleischen. Dies lässt uns verstehen, wieso die politische Einheit Europas lediglich am Anfang steht. Trotzdem, dieses Europa, reich an zweitausend Jahren Geschichte, geht der gegenwärtigen europäischen Konstruktion, deren ermöglichende Bedingung es ist, voraus.

2. Europas Brüche

Was ich hier zu erwähnen versuchen werde, ist die Entstehungsgeschichte Europas vor dem Hintergrund zweier wesentlicher Einbrüche: jenem, der 1054 den Rest des byzantinischen Reiches endgültig von der lateinischen Welt trennte; und vor dem Bruch der Reformation, innerhalb des Okzidents, dessen erster Akt 1517 stattfand, mit Luther in Wittenberg.

Es erscheint mir notwendig, diesen zwei großen Einbrüchen zwei weitere Einbrüche hinzuzufügen, die ich in Analogie als «Schismen» bezeichnen würde: das «Protoschisma», der Bruch zwischen dem Christentum und dem Judentum, dessen tausendjährige tragische Folgen bekannt sind und das «Schisma» der Vernunft mit dem Glauben, das in der Aufklärung vollzogen wurde und das sich heute über die Gesamtheit der Philosophien und Ideologien legt, die aus dem Nährboden des christlichen Denkens hervorgegangen sind. Wir werden noch darauf zurückkommen.

Ich gehe hier nicht ein auf die Brüche, die Byzanz gegenüber den nicht-hellenistischen, semitischen Patriarchaten des Ostens, Alexandrien und Antiochien, durchgeführt hat. Ab dem siebten Jahrhundert nach Christus traf der Islam auf einen günstigen Boden unter einer Bevölkerung, die Byzanz zur Hellenisierung zwingen wollte. Der Islam kann nicht, auch nicht in analoger Weise, als ein Schisma betrachtet werden, denn er stellt sich als eine Reinterpretation der jüdischen und christlichen Schriften dar, an deren Platz sich der Koran stellt. Von einer semitischen Sprache getragen, dem Arabischen, hat er eine andere Kultur hervorgebracht.

a) Der Bruch Rom-Byzanz: die politische Krise des Christentums

Der Bruch war bereits im Kern seit der Teilung des Reiches im Jahre 395 angelegt, als die beiden Söhne Theodosius I. dessen Nachfolge antraten: Honorius für den Westen, Arkadius für den Osten. Es bedurfte nicht besonders viel, dass die Unterschiede zum Argwohn führten, vor allem, wenn dieser von Machtkämpfen genährt wurde.

Dem Schisma von 1054 gesellten sich auf beiden Seiten Unterstellungen hinzu, die allzu voreilig als Häresien identifiziert wurden. Es kamen ebenfalls die Unbilden der Geschichte hinzu, wie die Invasion des Islam und die Plünderung Konstantinopels, dieser tragische Raubüberfall des vierten Kreuzzuges im Jahre 1204, wie auch der Verlust des griechischen und lateinischen Sprachgebrauchs für die Eliten auf beiden Seiten. Am Rande eines griechischen Manuskriptes, im Okzident aufbewahrt, konnte man lesen: «Graecum est, non legitur»!

Bewahren wir allerdings auch einen Glücksfall der Geschichte im Gedächtnis: die Heiligen Kyrill und Methodius, Verkünder des Evangeliums

für die Slaven, wurden sowohl vom Patriarchen von Konstantinopel als auch vom Papst, dem Bischof von Rom, ausgesandt. Man kann sagen, dass die slavischen Kirchen, in ihrer Mehrheit byzantinischen Ritus', in der ungeteilten Kirche geboren wurden; die Tausendjahrfeier der Taufe der Rus hat dies auf mehr oder weniger glückliche Weise in Erinnerung gebracht.

Heben wir auch eine verschiedenartige Entwicklung der Byzantinischen und der Römischen Kirche hervor, in ihrem Verhältnis zur imperialen Herrschaftsgewalt und, weiter gefasst, zur Herrschaftsgewalt des Fürsten im allgemeinen. Man kann sagen, dass alle aus Byzanz hervorgegangenen autokephalen Kirchen, in Erinnerung an den Archetypus Constantin, dieselbe Unterwerfung unter Caesar, sei er auch ein Zar, beibehalten haben. Im lateinischen Westen war die Geschichte von der beharrlichen und im Laufe der Jahrhunderte langsam auch eroberten Einforderung nach Unabhängigkeit der Kirche von den Herrschern geprägt – auch dann, wenn Caesar zum Kaiser wird. Man entsinne sich unter anderem des langwierigen Kampfes zwischen Sacerdotium und Reich (1154-1250).

Diesbezüglich artikulieren sich – wie um beides zu rechtfertigen – zwei ekklesiologische Formulierungen, die man für inkompatibel erachten mag. Daher stellt sich auch eine Frage bezüglich der politischen Zusammensetzung Europas: Wie kommt es, dass allein Griechenland und einige orthodoxe slavische Staaten der europäischen Errichtung beigetreten sind bzw. in näherer Zukunft beitreten sollen? Wohingegen Russland, das durch seine Taufe vor einem Jahrtausend europäisch geworden ist, nicht für einen Augenblick in Betracht gezogen wird (mit wenigen Ausnahmen) in Hinsicht auf eine Zukunftsperspektive Europas, mag sie noch so entfernt sein!

Hat die großartige Formulierung von General de Gaulle, der vom «Europa vom Atlantik bis zum Ural» sprach – ein Ausdruck übrigens, den Papst Johannes Paul II. in einer seiner ersten Ansprachen aufgenommen hat – hat diese Forderung heute noch Sinn? Es ist wahr, dass die gegenwärtigen politischen Verhältnisse es nicht erlauben, diese Hypothese für die nähere Zukunft ins Auge zu fassen.

Was wäre jedoch geschehen, oder, ja was würde denn in Zukunft geschehen, wenn, durch wunderbare Fügung, die volle Gemeinschaft zwischen den orthodoxen Kirchen, im besonderen dem Patriarchat von Moskau – dem «dritten Rom» – und dem römischen Stuhl wiederhergestellt wäre? Man kann sich vorstellen, wie sehr dieser Gemeinschaftsfaktor, der der ungeteilte Glaube der Kirche ist, die rein geopolitischen Gedankengänge der Großmächte bezüglich der einstmaligen Blöcke des Kalten Krieges durcheinanderbringen würde; auch bezüglich der Probleme, die der Islam seit seiner Erstehung sowohl für Europa wie auch für Asien aufwirft.

Der besondere Fall Russlands, das sowohl politisch wie auch zwangsläufig bei der europäischen Errichtung beiseite gelassen wird, ließe Russland

wie einen lebendigen Teil Europas erscheinen, dank seiner Kultur und Zivilisation, wie auch wegen seiner Geschichte. Was hätte die europäische Elite des 18. Jahrhunderts von diesem Bruch einer gemeinsamen Kultur gehalten, die damals prägend war für die Gesamtheit der Eliten in all diesen Nationen? Was hätten Tolstoi oder Dostojewski und wie viel andere davon gehalten? Was hätten selbst alle Theoretiker der kommunistischen Revolution davon gehalten, die geprägt waren von der westlichen deutschen Kultur und vom Nachsinnen über die Französische Revolution? Das Paradox ist noch provozierender, wenn man einerseits das postsowjetische Russland sieht, das in der Orthodoxen Kirche den Ursprung seiner historischen Identität sucht, und auf der anderen Seite das politische Europa sieht, das sich weigert, die ausdrückliche Bezugnahme auf das Christentum in seine zukünftige Verfassung einzuschreiben, wiewohl dieses seine Kultur und sein Bewusstsein hervorgebracht hat.

Diese Widersprüche zeigen uns auf, wie wichtig die grundlegende religiöse Dimension für das spätere Schicksal der Völker ist. Die Ökumene berührt das, was das Politische nicht in Bewegung bringen kann: die historische Verwurzelung der Werte, der wesentlichen Ideen, die sowohl die persönlichen wie auch die kollektiven Verhaltensweisen der Völker bestimmen, Ideen, die geprägt sind vom Erbe der biblischen Offenbarung und vom christlichen Glauben.

b) Der Bruch der Reformation: die Krise des christlichen Westens

Historiker der Reformation haben die entscheidenden Gründe für die Reformation in den ökonomischen und sozialen Gegebenheiten, in den Strukturen der politischen Macht gesucht. Die Erscheinung und die Entwicklung neuer Technologien wurden mit ihr in Wechselbeziehung gebracht – man denke zum Beispiel an die Erfindung des Buchdrucks.

Ohne den Wert einer derartigen Analyse zu verwerfen, bin ich der Meinung, dass die schwerwiegenden und grundlegenden Probleme, die sich dem christlichen Gewissen stellten, sehr ernst genommen werden müssen; aus diesem Gewissen entstand, was zur Reformation wurde, in Deutschland eher die «evangelische» genannt, die «protestantische» in Frankreich, was nicht ohne religiöse und politische Bedeutung ist.

Am Ende des 15. Jahrhunderts bewirkte die moralische, geistige, intellektuelle Krise in den Christentümern des Okzident einen universellen Aufruf zur Reform, die einhergeht mit den Ideen der Renaissancebewegung. In diese Zeit können wir auch den Beginn dessen ansetzen, was ich das «Schisma der Vernunft» genannt habe. Es handelt sich also um eine der großen Prüfungen des christlichen Westens, eine Prüfung, aus der wir noch

immer nicht herausgekommen sind. Und darin liegt ein weiterer Aspekt des geistigen Schicksals Europas sowie seiner politischen Zukunft.

Denn die protestantische Reformation war in ihrer Entfaltung bedingt von der Gewalt der Fürsten: «Cujus regio, ejus religio». Die katholische Kirche hat dieses Vorgehen, das den Okzident in katholische und in protestantische Königreiche spaltete, angenommen. In den dann folgenden Jahrhunderten hat die katholische Kirche, unter dem Antrieb der Päpste, den Kampf um ihre Unabhängigkeit wieder aufgenommen, wohingegen Länder der Reformation bis heute noch Staatsreligionen kennen, ein Begriff, den die katholische Kirche eindeutig ablehnt.

Das Schisma der Vernunft im 18. Jahrhundert in Frankreich, einem katholischen Land, wurde von einem zunächst deistischen, bald aber atheistischen Rationalismus vollzogen: Sein gewaltsamer Höhepunkt war dann die revolutionäre Krise, von allen späteren Revolutionen nachempfundenes Vorbild. Zur selben Zeit erwachte im Inneren des deutschen Luthertums eine vom Pietismus erfüllte philosophische Strömung, die eine Theologie entsprechend der Vernunft erarbeitete, von Kant zu Hegel, woraus der Marxismus hervorging.

Die Erörterung der Reformation steht durchaus im Zentrum der westlichen Geistesentwicklung, die heute der westlichen Weltzivilisation ihren Stempel aufdrückt.

Man kann durchaus verstehen, dass die Kirchen byzantinischer Tradition in dieser dem Okzident internen Krise einen Grund mehr sahen, Abstand zu wahren in der ökumenischen Annäherung; wobei sie den «Lateinern», Katholiken wie Reformierten, antrugen, doch zunächst ihr eigenes Problem zu lösen.

Das Schisma der Vernunft konnte für einige Zeit als der Triumph der Vernunft erscheinen, ein tragischer Triumph jedoch, denn schließlich endete er in den totalitären Formen des Nazismus und Stalinismus sowie im Entschluss zum «Protoschisma» durch die Auslöschung der Juden. Die tiefgreifende Veränderung in den Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem jüdischen Volk, die dank des Zweiten Vatikanischen Konzils und dem Wirken von Papst Johannes Paul II. vollzogen wurde, ist von beachtlicher Wichtigkeit für die Zukunft des europäischen Bewusstseins und für die Konstituierung Europas.

Mehr noch. Man kann heute ein neues Moment im westlichen Denken vorausahnen, das sowohl die katholische wie auch die protestantische Intelligentsia in zwei widerstreitenden Richtungen erfasst.

Die erste, die angesichts der massiven Kritik am Christentum schließlich die Waffen streckt, die nur noch einen Humanismus beibehält, der sich, in Anbetracht der überwältigenden technischen Fortschritte und der rein öko-

nomischen Logik der Ambitionen seiner Überzeugungen nicht ganz sicher ist, diese Richtung macht ein säkularisiertes Europa zu ihrem Ideal.

Die zweite Richtung ist ein Zusammentreffen der evangelistischen Erneuerungsbewegung der angelsächsischen Protestanten mit dem Aggiornamento der katholischen Kirche, deren maßgebendes Zeichen im 20. Jahrhundert das Zweite Vatikanische Konzil war. Zu dieser erneuerten Inbrunst des Glaubens, die sowohl Katholiken und Protestanten berührt, gesellt sich eine wichtige Erneuerung des philosophischen und theologischen Denkens hinzu, das noch lange nicht alle seine Früchte getragen hat. Die Enzyklika «Fides et Ratio» von Johannes Paul II. stellt einen wichtigen Schritt in der neuen Annäherung an dieses «Schisma» dar. Beachten wir diesbezüglich im Vorbeigehen die Wichtigkeit der Phänomenologie, die in Deutschland aufgekommen ist, der ihre französische Schule heute die Ehre erweist und deren große Figuren zum Protestantismus, zum Katholizismus und zum Judentum gehören.

Man spürt hierbei sehr wohl, dass sich die Krise des Okzidents nur dann auflösen kann, wenn in der Diskussion innerhalb des Glaubens aller Gläubigen der ökumenische Wille auf der einen wie der anderen Seite die tiefen Quellen einer konzessionslosen Treue zum Worte Gottes wieder findet, dieser Wille, der mit mehr oder weniger Erfolg die Reformatoren des 16. Jahrhunderts inspiriert hat und der gleichfalls die Quelle war, aus der die katholische Reform schöpfte.

Dies bedeutet, ein Wunder zu verlangen, das viel schwieriger sich vorzustellen fällt, als es das Wunder der vollständig wiederhergestellten Gemeinschaft zwischen Orthodoxie und der Kirche von Rom wäre. Denn dieses Wunder würde bedeuten, der Okzident könne die Fragen tatsächlich lösen, die er seit fast vier Jahrhunderten mit sich trägt. Diese Fragen sind nicht nur die des 16. Jahrhunderts, sondern auch alle die, die daraus entstanden sind und unsere Zivilisation zerreißen.

3. Ausblick

Sind diese Perspektiven für Europa utopisch? – Wir haben den Beweis der wunderbaren Wirksamkeit, die solch eine tiefgreifende Bekehrung, die die Rückkehr zur Treue gegenüber der ungeteilten Kirche für die europäische Errichtung haben kann, vor unseren Augen. Erinnern wir uns an ihre Geburtsstunde. Damit Europa nach den riesigen Massakern der beiden Weltkriege möglich werde, musste der Wille zur Versöhnung aufkommen, ein Wille, den die Christen als Offenbarung empfangen haben – ich sage sehr wohl Offenbarung – denn Gott bekehrt uns, damit wir bekehrt sein können, entsprechend dem Wort des Propheten Jeremias (31,18): «Mach Herr, dass ich zu Dir zurückkehre, dass ich zurückzukehren vermag».

Als 1951 die Europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl gegründet wurde, war klar, dass es sich dabei nicht zuerst um ein Wirtschaftsprjekt handelte. Es ging im wesentlichen darum, «die Schwerter zu zerschlagen, um sie zu Pflugscharen zu machen», gemäß den Worten der Propheten (Jes 2,4 und Micha 4,3). Die Kohle und der Stahl, das waren das Ruhrgebiet und die Waffen; sie zusammenzulegen zwischen Frankreich und Deutschland bedeutete, durch unerbittlichen Hass getrennte Feinde auszusöhnen.

Prophetisch sind uns da Politiker vorangegangen. Sie waren Christen, Franzosen und Deutsche. Der christliche Begriff von «Wiederversöhnung» ist Teil des Schicksals für unser Europa und Teil der europäischen Errichtung. Weder religiöse Neutralität noch religiöse Keimfreiheit werden Europa Gestalt geben. Es kann provozierend erscheinen, den Unterhändlern der europäischen Verfassung und den Staaten, die aufgerufen sein werden, dieser zuzustimmen, heute in Erinnerung zu rufen, dass am Ursprung dieses sozialen, wirtschaftlichen und politischen Projekts grundlegend die brennende Liebe steht, geboren aus dem Glauben der Christen, die «die Breschen schließen», die Wunden verbinden, Verletzungen heilen wollen.

Wenn die Ökumene es den Christen, Protestanten und Katholiken, erlauben würde, diese Krise der Vernunft und, in Verbindung damit, die Krise des Glaubens und unserer Zivilisation zu lösen, so wäre dies für die europäische Zivilisation und für die Welt eine unermessliche Chance; und für unsere Mitbürger – Juden, Muslime, oder von jeglichem Glauben Losgelöste – wäre dies die Garantie, dass diese Zivilisation allen gegenüber einhalten würde, was ihr Ideal verspricht. Mögen wir, die einen und die anderen, nicht innehalten, dafür zu wirken.

PETR PRÍHODA · PRAG

AMBIVALENZ

Die tschechischen Beziehungen zu Europa und seiner Union

Mit Vorliebe nennen wir Tschechen unser Land «das Herz Europas». Wir sind nicht allein, die es tun, das stört uns aber keineswegs. Wenn wir diese Metapher ernst nehmen und «das Herz» befragen, wie es über «den Leib» denkt und was es über «den Leib» weiß, stellen wir fest, dass *Europa* im tschechischen Umfeld ein oft gebrauchtes Wort mit einer nicht immer klaren Bedeutung ist.

Eines der ersten Schlagwörter, das nach der Wende 1989 die Massen zum Kochen brachte, war «die Rückkehr nach Europa». Es drückte das verständliche Verlangen aus, den zum Morast gewordenen «realen Sozialismus» loszuwerden und wieder dort daheim zu sein, wo das kommunistische Machtmonopol uns einst herausgerissen hatte. Es war eine kurzlebige Emotion ohne rationalen Plan, eine solche Veränderung zu bewerkstelligen. Der naive pro-europäische Eifer erlosch nach wenigen Jahren. Es zeigte sich, dass der tschechische Alltag durch unzählige Bande mit den Verhältnissen vor der Wende verbunden ist und eine Veränderung dieser Stereotypen und ihre Ersetzung durch andere nicht leicht sein wird. In den anderen postkommunistischen Ländern verhält es sich ähnlich.

Europa-Vorstellung im tschechischen Geist

Kein Schulabgänger wird wohl leugnen, dass die Tschechen durch ihre Geschichte und Lebensweise zur Gemeinschaft namens *Europa* gehören, wobei damit nicht der geographische Begriff des sich vom Atlantik bis zum Ural ausstreckenden *Europa* gemeint ist, sondern das westliche Europa, das einst durch das westliche Christentum geprägt wurde – zuerst das mittelalterliche Christentum, dann das getrennte, katholische und reformierte. Im folgenden spreche ich über *Europa* in diesem Sinn.

PETR PRÍHODA, Jg. 1939, Arzt und Publizist. Ursprünglich Psychiater, lehrt er zur Zeit Ethik an der 2. Medizinischen Fakultät der Karlsuniversität in Prag. Er ist Redaktionsmitglied der tschechischen katholischen Wochenzeitung.

Dieses Europa hat ein «Herz», es heißt aber nicht Tschechien. Vielleicht lässt es sich sogar geographisch bestimmen. Ich will es versuchen – und beginne mit Rom, fahre fort mit Florenz und Mailand, gehe weiter über die Alpen nach Basel, dann nordwärts dem Rhein entlang, wobei ich hier breit auch Dijon, Paris, Wien und Heidelberg einschließe, dann Antwerpen und Amsterdam, und schließlich komme ich über den Kanal nach London, Oxford und Cambridge. Etwas hatte ich sicher vergessen, zum Beispiel Montserrat oder Weimar – sie gehören auch zum Herzen. So sehen wir es wenigstens von Prag aus.

Je weiter Richtung Osten wir gehen, desto leichter können wir uns davon überzeugen, dass die Europäer unwillkürlich nach dieser Mitte hin schauen. Europa besitzt eine konzentrische Struktur. Jene, die näher an der Mitte sind, übergehen unwillkürlich diejenigen, die von ihr weiter entfernt sind. Die Tschechen schauen eher nach Deutschland als nach der Slowakei, die Slowaken interessieren sich mehr für Tschechien als für die Ukraine. – Und *Russland*? Gehört es zu diesem Europa? Das hängt vom Kontext unserer Überlegung ab. T.G. Masaryk, der Gründer unseres neuzeitlichen Staates, war auch literarisch fruchtbar. Sein meistübersetztes Werk heißt «Russland und Europa» (1913) – dort ahnt er die Nichtidentität beider. Samuel Huntington ahnt sie noch deutlicher.

Jahrhundertlang richteten sich unsere Vorfahren faktisch nach ihrer europäischen Bestimmung – zum «Herzen» Europas sandten sie kirchliche und diplomatische Missionen –, doch waren sie sich ihrer weniger bewusst. Und ihr Leben durch alle diese Jahrhunderte hindurch wurde vom *Sacrum Imperium Romanum*, heute würden wir sagen Deutschland, mitbeeinflusst. Unsere Kultur- und Zivilisationsreife verdanken wir am meisten den Deutschen, obwohl die Nachbarschaft mit ihnen wegen ihrer allseitigen Überlegenheit nicht einfach war. Erst gegen das Ende des 19. Jahrhunderts erweiterte sich der tschechische nach Westen gerichtete Blick um die französische und etwas später die angelsächsische Welt. Die deutsch-tschechische Polarität, die ihre eigenen Akzente in den beiden Weltkriegen erhielt, hat aber im tschechischen Europa-Erleben bis heute eine außerordentlich große Bedeutung.

Nie waren die tschechischen Länder in den letzten tausend Jahren rein tschechisch. Ihr schweres Schicksal lebte hier eine zahlenmäßig kleine, aber sensibel wahrgenommene jüdische Gemeinschaft, und fast ein Drittel der Bevölkerung waren Deutsche. Es war eine fruchtbare Symbiose. Der moderne Säkularisierungsprozess leitete eine Erosion der traditionellen geistigen Synthese, des Christentums, ein. In das so entstandene Vakuum trat schnell ein Ersatz, die Ideologien des Sozialismus und Nationalismus. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts waren die tschechischen Länder der Schauplatz eines kalten, eher ethnischen als bürgerlichen Krieses, der seinen Höhepunkt

im nazistischen Terror der Jahre 1938–1945 und unmittelbar darauf in der brutalen Vertreibung der deutschen Bevölkerung erreichte. Die Konsequenzen spiegeln sich in der tschechischen *Europa*-Vorstellung bis heute.

Herausgerissen aus Europa

Die siegreiche sowjetische Armee errichtete bei uns nach dem zweiten Weltkrieg den Sozialismus stalinistischer Prägung. Man muss allerdings hinzufügen: mit großer Hilfe unserer politischen Repräsentation im Exil sowie der damaligen öffentlichen Meinung im Lande. Der ideologische Druck des kommunistischen Regimes in Verbindung mit der Informationsblockade führten zur energischen Sowjetisierung der Gesellschaft, unter anderem des Schulwesens, von der die Privatsphäre nicht unberührt blieb. Ein Beispiel für viele: in manchen Familien kam nun an Weihnachten «das Väterchen Frost» anstelle des Jesuskindes. Ich werde mich nicht bei den Konsequenzen dieses Einflusses aufhalten und erwähne nur eine einzige: das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit von unserer Gesellschaft und Europa wurde geschwächt, oft völlig verdunkelt.

In unserem öffentlichen Dialog begegnet man heute Einwänden wie: «Immer schon waren wir ein Bestandteil von Europa, nie hatten wir aufgehört, einer zu sein!», und auf der Ebene der materiellen Gegenständlichkeit mag es auch wahr sein. Unsere Bahnhöfe, Schulgebäude und Kirchen ähneln trotz ihres vernachlässigten Zustands denjenigen in Österreich oder Bayern. Doch unsere Beamten, Kellner, Taxifahrer und Lehrer benehmen sich anders als ihre Kollegen jenseits des Bayerischen Waldes. Unsere Journalisten, Abgeordneten und Minister ebenfalls.

Vier Generationen sind von der kommunistischen Diktatur gezeichnet: die Generation meiner Großeltern, meiner Eltern, meine eigene Generation und die meiner älteren Kinder. Das Gefühl der Unabänderlichkeit, vertieft durch das Scheitern des Prager Frühlings 1968, brachte die meisten dazu, sich «realistisch», pragmatisch, anzupassen. Der gebildetere Teil der Gesellschaft entfloh trotzdem nicht den Schwierigkeiten, und vielleicht deshalb malte er sich ein idealisiertes Bild des nicht nur durch «Freiheit», sondern auch durch seinen «Reichtum» imponierenden – damals «Westen» genannten – *Europa* aus. Doch auch dann blieb das Verhältnis zu ihm ambivalent. Die ideologische Indoktrination des Regimes bei uns verlor rasch ihre Glaubwürdigkeit – bis auf eine Ausnahme: die Angst vor dem «deutschen Revanchismus», die auch von denen geteilt wurde, die das Regime sonst ablehnten. Diese Zwiespältigkeit der tschechischen Haltung gegenüber *Europa* dauert bis heute.

Das wirkliche Europa, seine Vielschichtigkeit und Komplexität, das Positive und Negative seines Alltags sind für uns bisher eher ein unbekanntes

Festland. Wir holen es durch Anhäufen von touristischen Eindrücken nach und erfahren dabei am eigenen Leibe die engen Grenzen unserer sprachlichen Kompetenz.

Wir finden uns in einer horizontalen Welt wieder

Das geschulte Auge sieht die immer noch deutlich wahrnehmbare gotische und vor allem barocke Prägung Prags und überhaupt der ganzen Landschaft. Die überwiegende Mehrheit unseres Volkes war vor anderthalb Jahrhunderten katholisch. Im Zuge der tschechischen nationalen Emanzipation wurde der Katholizismus nach und nach mit «Reaktion», den Habsburgern, der Aristokratie und schließlich mit Wien identifiziert. In der selbständigen Tschechoslowakei nach 1918 trug er bereits das Mal eines «Fremdkörpers in der Nation». Die abgelegte katholische Frömmigkeit wurde nicht durch die reformierte ersetzt, wie es seinerzeit Masaryk gewünscht hatte, sondern durch eine Mischung aus religiöser Gleichgültigkeit, freidenkerischer Fortschrittlichkeit und vager sozialistischer Sehnsucht. So haben wir im Säkularisierungsprozess, verglichen mit Europa, einen Vorsprung von zwei bis drei Generationen.

Die kommunistische ideologische Indoktrination nach dem Krieg traf bei uns auf keinen nennenswerten Widerstand, wie es zum Beispiel in Polen, Ungarn oder selbst in der Slowakei der Fall war. Sie konnte an vieles anknüpfen und wusste die Lage auszunutzen. Die katholische Kirche wurde zum Feind Nummer Eins erklärt. Ihre Verfolger hatten es nicht nötig, Rücksicht auf die öffentliche Meinung zu nehmen, und so war die Verfolgung brutal. Vom polnischen Historiker Andrzej Grajewski weiß ich, dass der tschechische und slowakische katholische Klerus in seinen Reihen mehr Opfer zählt als in Polen und Ungarn.

«Der sozialistische Umbau» in der Tschechoslowakei war umfassender als in den anderen vergleichbaren Ländern des Sowjetblocks, in Polen, Ungarn oder der DDR. Die Privatbetriebe wurden aufgelöst, das Schulwesen sowjetisiert, ganze soziale Gruppen, die selbständigen Bauern und die Handwerker, traditionelle Träger der Volksfrömmigkeit, verschwanden. Mit den praktizierenden Gläubigen verfuhr man wie mit Bürgern zweiter Klasse. Die Konsequenz der bereits erwähnten pragmatischen Anpassung war nicht nur ein Rückzug des religiösen Lebens in den rein privaten Raum, sondern auch das *Leugnen* oder *Verstecken des Glaubens* und vor allem das *Verschwinden des Willens zu seiner Weitergabe*. Heute ist die folgende Familienzusammensetzung geläufig: praktizierende Großeltern (meistens die Großmutter), dem Glauben entfremdete Eltern und vom Christentum unberührte, oft ungetaufte Kinder.

Man sagt, wir seien das gottloseste Volk Europas, ja, wir selbst sagen es, und es wird wohl stimmen. Das Blickfeld unserer öffentlichen Meinung um-

fasst nur die horizontale Richtung, es nimmt nur «diese» Welt wahr und nicht ihre vertikale Dimension. Wenn man das Thema *Europa* und unsere Integration, unseren Platz darin aufwirft, hört man meistens eine utilitaristische Frage: «Und was bringt es uns?» In der Regel wird damit der materielle Gewinn gemeint.

Auch Europa geht der Atem aus

Die Idee der europäischen Integration mit ihrer «idealistischen» Dimension entstand aus der schrecklichen Erfahrung des zweiten Weltkrieges im hell-sichtigen Geist dreier Politiker, katholischer Christen. Sie wurde in West-europa aufgenommen und tat ihr, wenn auch nicht restlos vollendetes, Werk. Neben der beispielelosen Kriegszerstörung, des *Aufrüttelns der Gewissen durch einen Schock*, besaß sie zwei Katalysatoren, wobei der zweite der wirksamere war: die ökonomische Abhängigkeit von den USA und die sowjetische Bedrohung.

Dann ist mit dieser Idee der europäischen Integration «etwas» passiert. Dieses «etwas» war ein *Zusammenspiel von drei verschiedenen Faktoren*. 1. Die erschütternde Kriegserfahrung wurde mit der Zeit *blasser*. Es war ein natürlicher, mit dem Generationswechsel gegebener Prozess. – 2. Das westliche Europa wurde zur *Wohlstandsgesellschaft des Überflusses*. Die Gewöhnung an den Wohlstand führt in der Regel zur Trägheit des Geistes. Die Vorteile des *Sozialstaates*, die Verführungskraft eines *am Konsum ausgerichteten Lebens*, die Revolte der sogenannten neuen Linken, die jede *Autorität* ablehnte, die «sexuelle Revolution», unmittelbar gefolgt von einer *Krise der Familie* und einem Geburtenrückgang, das *postmoderne* Erliegen der intellektuellen Elite dem Subjektivismus, Relativismus usw., das alles veränderte die westliche europäische Gesellschaft in einer Weise, die man wohl nicht anders als *Verfall* bezeichnen kann. – 3. Mit dem *Zerfall des sowjetischen Machtblocks* fiel eine andere wichtige Motivation dahin. Europa wurde «faul».

Die Europa-Idee wird *reduziert*, der Wille, ihre geistige Dimension zu erhalten, wird immer schwächer. Der «Pragmatismus» nimmt allmählich die Stelle des «Idealismus» ein. Europa versteht sich selbst nicht mehr als eine *Wertegemeinschaft*, statt dessen will es sich als ein gut funktionierender *Wirtschaftsraum* organisieren. Und der wird nun zum Schauplatz der konfliktreichen Interessenkämpfe. – Diese *Ausleerung* der ursprünglichen Europa-Idee, ein Werk des Wandels des «Zeitgeistes», zeigt sich sehr gut an der überraschenden *mangelnden Bereitschaft, sich zu der Inspiration zu bekennen, die Europa zu Europa machte – zum Christentum*.

Nichtsdestotrotz hat das Zusammenwachsen Europas weiterhin eine *selbsterhaltende Bedeutung*. Die Zukunft Europas hängt von dem immer neuen, nicht nachlassenden Durchdenken und -kämpfen des Sinnes seiner

Zusammengehörigkeit ab. Die Aufnahme der neuen, überwiegend postkommunistischen Zehn erleichtert das Zusammenwachsen nicht. Es geht um Länder, die zwar früher zu Europa gehörten, aus ihm aber herausgerissen wurden und ihr «Europatum», und damit auch die Fähigkeit, in Europa wieder eingegliedert zu werden, in größerem oder kleinerem Maße eingebüßt hatten. Vom praktischen Standpunkt aus stellen sie heute für Europa eher eine Belastung dar.

Wir treten auf der Stelle

Die tschechische Gesellschaft besitzt eine fünfzehnjährige Erfahrung der politischen Freiheit. Eine kurze Zeit lebte sie *euphorisch*. Dann *verlor sie ihre Illusionen*, ähnlich wie die übrigen postkommunistischen Länder. Allerdings trugen dazu auch Situationen bei, mit denen man von vornherein nicht rechnen konnte: der Zerfall des gemeinsamen Staates der Tschechen und Slowaken, die Art und Weise der Privatisierung des Staatseigentums, die oft mit seinem Diebstahl endete usw.

Eine weit wichtigere Quelle der verbreiteten Niedergeschlagenheit sehe ich aber in der ungerne zugegebenen *Demoralisierung*. Es zeigt sich nämlich eine nicht zu unterschätzende Trägheitskraft der während der fünfzigjährigen Diktatur erworbenen Lebensweise, vor allem die allgegenwärtige Korruption. Auf der politischen Bühne treten pragmatische Konjunkturmacher auf, während die «Idealisten» übergangen werden. Am politischen Schicksal Václav Havels tritt das klar zu Tage. Die Medien werden von den die öffentliche Meinung manipulierenden Unternehmern beherrscht. Das Ergebnis ist vorläufig eine *Krise des Vertrauens* in die Institutionen im allgemeinen und in die politischen Parteien im besonderen sowie Ratlosigkeit in der Frage, wie es *weitergehen* soll.

Sollte der Leser den Eindruck haben, dass diese Beschreibung ein Ausdruck meines Pessimismus oder gar Masochismus ist, möchte ich ihn daran erinnern, dass die tschechische Gesellschaft in einem gewissen Sinne auch ein Unikum unter den postkommunistischen Ländern darstellt: Wir haben eine *nicht reformierte kommunistische Partei*, die ihren alten Namen behielt und ein Fünftel der Wählerstimmen zu gewinnen vermag.

Unter dem früheren Regime wirkte hier eine intellektuelle Elite, die einen kleinen, doch bedeutenden Teil der Gesellschaft erreichte. Sie «tat ihren Dienst» und hat keine Nachfolgerin, die diesen Dienst an der Meinungsbildung fortsetzen würde. Es gibt zwar noch solche Leute, das sind aber nur Einzelne. Ab und zu finden sie den Zugang zu den Medien, doch ihre Stimme ist im gegenwärtigen Lärm kaum hörbar und ihr Einfluss auf die öffentliche Meinung schwach. Ich möchte keinen Eindruck eines vollkommenen Fiaskos erwecken, unser Bemühen um eine moralische

und intellektuelle Erneuerung ist jedoch ein Langstreckenlauf. Ich denke an das Herumirren Israels in der Wüste, das fast vierzig Jahre dauerte ...

Es gibt auch solche – nicht wenige, aber eine Minderheit –, die sich unserer Unzulänglichkeiten voll bewusst sind und in ihrer Ratlosigkeit hoffen, dass *unsere Mitgliedschaft im vereinten Europa uns sozusagen von außen her kultivieren wird*. So ähnlich wie Eltern, deren Erziehungsmethoden versagten, sich von einer gut geführten Schule etwas Nützliches für ihr verzogenes Kind erhoffen. Das ist an sich kein Unsinn, aber eine gewisse Skepsis ist hier berechtigt. Wird unsere Mitgliedschaft in der Europäischen Union Prager Taxifahrer, deren Betrugstaktiken wohlbekannt sind, zwingen, sich so zu verhalten wie ihre Kollegen in den anderen europäischen Metropolen?

Dagegen gibt es bei uns manche – sie sind zahlreicher als die Ersten –, die unsere Mitgliedschaft in Europa *fürchten*. Sie fürchten Einiges. Im Vordergrund steht meiner Meinung nach die Sorge, dass *Europa zu anspruchsvoll sein wird* und uns etwas, was uns fremd ist, unter anderem verschiedene legislative Begrenzungen, aufzwingen will und Leistungen – eine bessere Konkurrenzfähigkeit in der Wirtschaft und Qualität des Hochschulwesens usw. – von uns erwartet. Dieses Gefühl kann man leicht missbrauchen, was schon praktisch geschieht. Die stärkste Wählerunterstützung genießt die ODS, die sich als «konservativ» und «rechts» bezeichnet und sich inzwischen zu einer Partei der pragmatischen Konjunkturmacher entwickelte. Sie unterstützt das Ineinandergreifen von politischen und ökonomischen Interessen und hat daher kein Interesse, ihre Praktiken offen zu legen. Sie verwendet nationalistische Rhetorik und nährt die Öffentlichkeit mit der Angst, dass wir in Europa unsere Eigenständigkeit verlieren.

Und die tschechischen Christen?

Ich erwähnte bereits die Erosion des tschechischen Katholizismus, der schon vor hundert Jahren zu einem «Fremdkörper in der Nation» wurde. Eigentlich gilt das nicht nur von den Katholiken, sondern von den Christen überhaupt. Zwischen den beiden Weltkriegen berief sich die tschechische nationale und liberale Rhetorik gerne auf die tschechische Reformation des 15. bis 17. Jahrhunderts. Wahrscheinlich nur deshalb, weil diese Verweise einen antikatholischen Stachel enthielten. Die tschechische Gesellschaft wurde jedenfalls nicht für die reformierte Frömmigkeit gewonnen. Heute bilden die tschechischen Katholiken und Protestanten zwei Minderheiten, die zum Glück einen Sinn für die ökumenische Zusammenarbeit haben. – Da ich das katholische Milieu besser kenne, werde ich mich darauf beziehen, das heißt über die Katholiken sprechen, die allen Widrigkeiten des ehemaligen Regimes zum Trotz ihren Glauben bewahrten.

Damals schweißten sie die geteilten Entbehnungen zusammen. Nach der Wende 1989 setzte sich eine ähnliche Differenzierung durch, die wir vom

westlichen Teil Europas kennen. Man kann sie mit Begriffen wie *Konservative*, *Liberale*, *Traditionalisten* und *Progressisten* u.ä. bezeichnen, aber viele halten nichts davon, diese Polaritäten auf die Spitze zu treiben. – Es gibt zwar keine Statistiken über die öffentliche Meinung in der Kirche, nach meiner Erfahrung nimmt aber die überwiegende Mehrheit der tschechischen Katholiken eine klare *proeuropäische* Haltung ein. Mit einem feinen Unterschied: die «liberalen» Katholiken stimmen unserem Beitritt zur Europäischen Union ganz *eindeutig* zu, während die «konservativen» das mit einer gewissen *Zurückhaltung* tun, da sie die «neu-heidnischen» Tendenzen sensibler wahrnehmen.

Da ist noch eine wohl sehr kleine Gruppe von Katholiken, die auch das II. Vaticanum skeptisch beurteilen, Vertreter dessen, was man manchmal als den «katholischen Integralismus» bezeichnet – ich würde es «tridentinische Nostalgie» nennen. Sie sind *grundsätzlich* gegen den Beitritt zur Europäischen Union, ihr Einfluss ist aber beschränkt. – Im Namen der *tschechischen Protestanten* kann ich mich nicht äußern, bin aber überzeugt, dass ihre Haltung eine eindeutig *proeuropäische* ist.

Der französische Politologe Jacques Rupnik sagte vor kurzem, «die tschechischen Eliten denken nicht europäisch». Seine Wahrnehmung entspricht genau der vorherrschenden Atmosphäre, die man als *Provinzialismus* bezeichnen könnte. Er hat freilich bei uns seine Tradition. Wir waren die schlecht behandelte Provinz der Habsburger Monarchie, zwischen den Kriegen von den Feinden umzingelt, in der Zeit der Münchener Krise vom Westen «verraten» und durch das kommunistische Regime von der wirklichen Welt abgetrennt. Wir sind zusammengekrümmt in unserer Selbstbezogenheit und von unseren eigenen Affären in Beschlag genommen, während wir das Schicksal Europas – die Globalisierung und Krise des Sozialstaates, den demographischen Kollaps, die Migration und die dadurch verursachten Zivilisationskonflikte – so betrachten, als hätte es mit uns gar nichts zu tun.

Die tschechische Haltung gegenüber dem zusammenwachsenden Europa nannte ich *Ambivalenz*. Genauso könnte ich sagen: *gemischte Gefühle*. Dazu gehört Verlegenheit, Unsicherheit, passives – positives oder negatives, in beiden Fällen wenig realistisches – Abwarten. Und auch *wenig Hoffnung*. Der Mangel an dieser christlichen Tugend bei einem abgeblüht gottlosesten Volk überrascht nur wenig. Mit einer gewissen Genugtuung stelle ich fest, dass die *Christen* durch ihre Haltung zu den mehr Besonnenen gehören. Doch die Besonnenen sind rar. Die Christen allerdings auch. – Vor uns liegt das Referendum über die europäische Verfassung. Nur wenige kennen sie, so wird es ein Referendum über *Europa* sein. Im Hinblick auf die heutige Ambivalenz ist es unmöglich, das Ergebnis vorauszusehen. Ich will hoffen, es wird ein Ja.

ADRIAN WALKER · WASHINGTON D.C.

BRAUCHEN AMERIKA UND EUROPA EINANDER?

Gleich am Anfang dieses Beitrags möchte ich meine Grundthese in einem knappen, aber entscheidenden Wort zusammenfassen: Ja, Europa und Amerika brauchen einander – und zwar nicht nur *de facto*, sondern durchaus auch prinzipiell.¹ Wir würden unserem Thema nämlich nicht gerecht, wenn wir uns damit zufrieden stellten, auf die gemeinsamen politischen und wirtschaftlichen Interessen hinzuweisen, die Europäer und Amerikaner faktisch immer noch über alle Spannungen und Missverständnisse hinweg verbinden. Es geht um eine tiefere Art von Zusammengehörigkeit. Die heute gängig gewordene Behauptung, wir lebten nunmehr in einer «globalisierten Welt,» ermahnt uns, dieses tiefere Aufeinander-angewiesen-Sein *in globalem Kontext* zu sehen. Dabei müssen wir uns aber davor hüten, Welt sozusagen bloß «quantitativ» zu verstehen – etwa als die zufällige Summe der auf der Oberfläche der Erde existierenden Dinge – statt sie «qualitativ» als die Universaldimension menschlichen Daseins überhaupt aufzufassen. Freilich dürfen wir das Quantitative und das Qualitative am Weltbegriff nicht gegeneinander ausspielen, sonst laufen wir Gefahr, unsere menschliche Welt unheilbar zu entzweien. Dennoch gilt es, die «Realsymbolik» des ganzen Globus (wie seiner Teile), wie sie etwa ein Reinhold Schneider verstanden hat, immer im Auge zu behalten.²

Die Erwähnung der *qualitativen Universalität des Weltbegriffs* bringt uns von unserem Thema nicht ab, sondern führt uns im Gegenteil tiefer hinein. Das reflektierte Bewusstsein, dass es überhaupt so etwas wie «Welt» in diesem Sinn gibt ist ja ein wesentlicher Ausdruck dessen, was m.E. Europa und seine geistigen Sprösslinge, vor allem Amerika, weltgeschichtlich auszeichnet. Denn die zwei Hauptquellen Europas, Griechenland und die jüdisch-christliche Offenbarung, stellen – natürlich auf je eigene Weise – einen endgültigen, nicht bloß zeitbedingten Durchbruch in die Universalität dar, der dann den Anspruch mit sich bringt, für «alle Welt» verbindlich zu gelten. Dieser Durchbruch hat sich immer wieder im Lauf der europäischen Geschichte wieder-

ADRIAN WALKER, geb. 1968 in San Francisco/Kalifornien, studierte Philosophie im Ignatius-Institute San Francisco und in Rom. 2000 Promotion über Maximus Confessor an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom. Bis 2005 lehrte er Philosophie und Dogmatik am «Institut Johannes Paul II.» in Washington D.C.

holt, wobei die oft spannungsvolle Beziehung zwischen Athen und Jerusalem, also zwischen Europas beiden Quellen, ihn zugleich vertieft und erschwert hat. Man könnte sogar sagen, dass die Neuzeit – nicht als Zeitalter, sondern als das intellektuelle Projekt, das Zeitalter zu interpretieren und zu konstruieren – wenigstens teilweise aus ungelösten Konflikten zwischen der (aristotelischen) Philosophie und der christlichen Theologie entstanden ist.³ Tatsache ist auf jeden Fall, dass die Neuzeit zwar den Durchbruch zur Universalität neu vollzogen hat, dabei aber die griechische Naturidee und den christlichen Primat der Gnadenoffenbarung ausgeschaltet bzw. zu fremden Zwecken umfunktioniert hat.⁴ Der neuzeitliche Mensch versäkularisiert sozusagen den eschatologischen Zug, wie er der Entdeckung des Universellen zueigen ist. Er will sich als sich selbst begründende Freiheit verstehen, welcher die Welt dann als Material endlos fortschreitender Selbsterschaffung zur Verfügung steht.⁵ Dass der radikale Freiheitsgedanke tatsächlich alle Menschen anspricht, sieht man etwa daran, dass die Jugendlichen auch nicht-europäischer Länder sofort die Sprache der *pop culture* verstehen, die den neuen Menschentypus in seinem ungenierten, unmittelbaren Selbstbesitz – in seiner attraktiven «coolness» – verkörpert. Dass aber der Versuch der absoluten Selbstbegründung nur auf Kosten der menschlichen Substanz, der menschlichen Natur gemacht werden kann, sollte angesichts von Phänomenen wie Auschwitz, der Atombombe, der Verheerung der Umwelt, des Terrorismus und der (versuchsweisen) genetischen Rekonstruktion des Menschen unstrittig sein. Robert Spaemann beschreibt diese Gefahr zutreffend in den folgenden Passagen: «Wo Herausgang aus der Natur in der Weise der progressiven Herrschaft über die Natur Selbstzweck wird, da geschieht Rückfall in die pure Naturwüchsigkeit. In der Weise naturwüchsig fortschreitender Naturbeherrschung aber kann die menschliche Gattung ihr eigenes Leben nicht gewährleisten. Nur wo Natur im Handeln als Maß des Handelns erinnernd bewahrt wird, findet wahrhaft Überschreitung der Natur statt. ... Die naturwüchsige Expansion der Naturbeherrschung, weit entfernt, Herrschaft des Menschen über den Menschen zu verringern, steigert sowohl deren Notwendigkeit wie deren Möglichkeiten. Sie steigert die Notwendigkeit wachsender Manipulation des Menschen, um ihn zu einem brauchbaren Glied seiner eigenen Naturbeherrschungsmechanismen zu machen.»⁶

Die Technik ist kein bloßes Mittel, kein neutrales Werkzeug, sondern die Denkform der Moderne schlechthin.⁷ Die Emergenz eines «Zeitalters der Globalisierung» bedeutet dann dies: der besondere Universalitätsanspruch, der je schon im Wesen der technischen Denkform liegt, hat sich nun auch tatsächlich weltweit verbreitet. Es gibt keinen Flecken der Erde mehr, der von der technischen Denkform, und somit vom neuzeitlichen Projekt, nicht auf irgendeine Weise affiziert wäre. Gerade der islamistische Terrorismus, der in den Medien als Rückfall in einen «mittelalterlichen»

Primitivismus gilt, bestätigt diese Analyse. Das Attentat auf die «Twin Towers» ist ein klassisches Beispiel dafür, wie man den Feind mit dessen eigenen Waffen bekämpft – und zwar nicht bloß äußerlich, etwa indem man amerikanische Flugzeuge gegen eine amerikanische Stadt schmeißt. So sehr die Religiosität der Islamisten mit dem europäisch-amerikanischen Selbstbewusstsein inkompatibel ist, erweist sie sich bei genauerem Zusehen als die Kehrseite einer technologischen Mentalität, die auf verborgene Weise damit verwandt ist, auch wenn sie im Dienst einer rabiaten Kampagne gegen den Westen steht. Im islamistischen Terrorismus erblickt man, wie die nackte Technik aussieht, wenn sie endlich die Oberhand über die sie im Zaum haltenden Gegentendenzen nimmt. Brächte ein Wiederaufblühen des klassischen Islams (dessen Ausstehen offenbar wird an der Unfähigkeit der islamischen Welt, eindeutig in Distanz zum Terrorismus zu treten) Gegentendenzen mit sich, die mächtig genug wären, die technologisch-terroristische Versuchung islamischerseits ein für allemal zu überwinden? Mag sein.⁸ Auf jeden Fall dürfte wohl feststehen, dass wir Amerikaner und Europäer die eigenen sozusagen bodenständigen Gegentendenzen verstärken sollten – nicht im Sinne eines fundamentalistischen Hasses gegen die Moderne, sondern im Sinne ihrer Integrierung.

Negativ formuliert hieße die Aufgabe, den ohnehin wahnwitzigen Anspruch auf eine *absolute* Selbstbegründung der Freiheit aufzugeben. Sie lässt aber auch eine positive Formulierung zu: die menschliche Freiheit wieder auf ihre Quellen hin transparent, durchsichtig zu machen. Ja, die Freiheitsaspiration, die der Neuzeit zugrunde liegt, aufzufangen und von innen her den Quellen neu zuzuführen. Praktisch fordert diese Transparenz eine Integration der Neuzeit in die aus Athen und Jerusalem entquellende Tradition – unter Aussöhnung des Streits zwischen Natur und Gnade und unter kritischer Berücksichtigung alles dessen, was im gegenteiligen Versuch etwa eines Hegel oder eines Kant, die Tradition in die Moderne zu integrieren, Ewigkeitswert beanspruchen kann.⁹ Eine solche Integrierung erfordert natürlich einen denkerischen-existentiellen Akt, der nicht zu produzieren ist, sondern nur von einer Quelle empfangen werden kann. Zum Glück brauchen wir uns mit einer solch großen, unmöglichen Aufgabe gar nicht über die Maßen zu erschöpfen. Denn was wir suchen, ist ja schon der Grundakt der europäischen Tradition, die nicht nur Durchbruch zur Universalität, sondern auch Sich-Verdanken ist, d.h. eine «*Sekundarität*», die sich in aller Transparenz von einer außerhalb ihrer selbst liegenden Quelle empfängt.¹⁰ Den neuen Freiheitsbegriff, den wir brauchen, hat die europäische Tradition je schon verwirklicht als Lebensgehalt, unabhängig davon, ob und wie ihre denkerische Reflexion ihn eingeholt hat. Die europäische Tradition ist nichts anderes als eine gelebte Metaphysik der sich verdankenden Freiheit. Die Wiederentdeckung ihrer konstitutiven «*Sekundarität*»

würde es Europa erlauben, im Element des Universellen zu bleiben, ohne sich damit voreilig zu identifizieren, d.h. ohne die bleibende Distanz zwischen sich und der Quelle neuzeitlich-emanzipatorisch schließen zu müssen. Europa hätte dann einen Standort gewonnen, von wo aus die Errungenschaften der Neuzeit in eine gesunde Metaphysik der dankbaren Geschöpflichkeit verwandelt einzubergen wären, einen Standort, von dem aus Europa auch eine universelle Sendung, die nicht mehr Kolonisation, sondern Dienst wäre, übernehmen könnte.¹¹

Dem Gesagten ist leicht zu entnehmen, warum Amerika Europa braucht. Amerika, geboren unter dem Stern des Traditionsbruchs, steht an der Spitze der neuzeitlichen Entwicklung, hat aber eben darum ein allzu schwaches Bewusstsein von Sekundarität. Dieser Mangel ist gefährlich, solange Amerika auch an der Spitze der Macht bleibt, was die Versuchung verstärkt, die eigene Sekundarität, ja «Drittheit» Europa gegenüber zu vergessen. Dabei ist aber zu beachten, dass Europa nichts Grundätzliches gegen eine *pax americana* einwenden kann, solange es selbst das Erinnern an die eigene Sekundarität verdrängt. Eine *pax europea* wäre bei solcher Verdrängung keine bessere Lösung.¹² Eben darum muss man die aktuellen Spannungen zwischen Europa und den USA relativieren auf die Frage hin, wie beide Parteien einander helfen können, die Menschheit des Menschen in Schutz zu nehmen, und zwar nicht nur im Register der Menschenwürde, sondern auch im Register dessen, was allein diese Würde ausmacht: nicht absolute Autonomie, sondern eine (die relative Autonomie begründende) privilegierte Bezogenheit auf die göttliche Quelle, die im alten Ausdruck vom «Bild Gottes» enthalten ist. Just hier zeigt sich aber, inwiefern Europa Amerika braucht. Das selbstsichere, unverkennbar religiös gefärbte amerikanische Sendungsbewusstsein wirkt zwar auf die meisten Europäer befremdend, und vieles daran wäre auch wirklich zu beanstanden.¹³ Aber Sendungsbewusstsein, jugendfrischer Optimismus, das sind Dinge, die ein unter abstürzenden Geburtenquoten leidendes Europa vielleicht gut brauchen könnte. Ich meine nicht, dass Europa zu einem Abklatsch Amerikas werden sollte. Im Gegenteil. Es geht hier um ureuropäisches Gut: um eine verstehende Freude, die um die Tragik des Daseins weiß und die Belehrung der Geschichte nicht vergisst, ja sich trotz allem freut, mit demütiger Autorität die Universalität der göttlichen Liebe in der Welt vertreten zu dürfen. Es kommt mir dabei unweigerlich die Gestalt von Papst Johannes Paul II. in den Sinn, der die ewige, weise Jugendlichkeit des Glaubens vor unseren Augen über so viele Jahre verkörpert hat. Dass Johannes Paul die Jugend beider Kontinente so stark hat begeistern können, ist ein Zeichen, dass die Freiheit in Christus stärker ist als die Freiheit, die bei sich allein beginnen will.

Brauchen Amerika und Europa einander? Ja, sicher! Angesichts der drohenden Abschaffung des Menschen durch das weltweite Imperium der

Technik muss jedes dem je anderen helfen, die «universalistische Sekundarität» der gemeinsamen Tradition wiederzugewinnen. Positiver gesagt: Amerika und Europa haben von ihren christlichen Wurzeln her die gemeinsame Aufgabe, der ganzen Welt zu dienen. Es geht also weder um Amerika noch um Europa, sondern um die Welt und ihr Schicksal. Erst dieser Welt-Horizont relativiert Amerika und Europa zueinander hin, im Hinblick auf einen *Dienst*, der allein weltliche Macht rechtfertigen kann.¹⁴

Der Kontext dafür ist nicht etwa eine Massenbewegung, sondern sozusagen ein Gespräch vom Herzen. Hier brauchen nicht nur Europa und Amerika einander, sondern beide brauchen gemeinsam die Kirche, die der Ort ist, wo «ein Gespräch wir sind und hören können voneinander» (Hölderlin). Die universalistische Sekundarität, von der jetzt die Rede ist, lebt fort in der katholischen Tradition, ja, sie ist deren Denk- und Lebensform selbst. Hölderlin sagt auch: «Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch». Das Rettende mitten in unserer heutigen Gefahr ist jenes Sendungsbewusstsein, das der Eucharistie entwächst: nicht als Vorwand zur Kolonisation, nicht als nationalistische Selbstvergötzung (wie bei den Nazis, die sich ungerechterweise des Sendungsbegriffs bemächtigt und ihn verdorben haben), sondern als Dienst. Dass Europa zu Beginn der Neuzeit diese eucharistische Dienstbereitschaft nicht bewahren konnte, warf lange Schatten auf ihre Weltmission; Schatten, die dann auch die amerikanischen Geschichte belastet haben. Johannes Paul II. und sein Nachfolger haben uns stets daran erinnert, dass die Quelle auch heute noch fließt, dass die Gnade der Vergebung und der Erneuerung immer noch da ist und nichts von ihrer Kraft verloren hat. Die das wissen, auf welchem Kontinent auch immer, sind zu einem gemeinsamen Zeugnis verpflichtet, das, obwohl nicht verzweckbar, doch die Kraft hat, die Welt zu verändern.

ANMERKUNGEN

¹ Unter «Amerika» sollen im folgenden hauptsächlich die USA verstanden werden, obwohl man die USA aus dem großen kontinentalen Kontext nicht herauslösen kann.

² Eine ausführliche Darstellung von Schneiders Werk und der darin vorkommenden Realsymbolik der Völker findet man in: Hans Urs von Balthasar, *Nochmals Reinhold Schneider* (Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1991).

³ Hans Urs von Balthasar deutet diesen Gedanken an in seiner Programmschrift «Theologie und Heiligkeit», in: Ders., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie. I* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1960), 195–225.

⁴ Pierre Manent vertritt diese These eindrucksvoll in seinem kleinen Meisterwerk, *La cité de l'homme* (Paris: Librairie Arthème Fayard, 1994), das leider noch nicht ins Deutsche übersetzt worden ist. Obwohl Manents Position *theologisch* nicht befriedigend ist (insofern er den Gegensatz zwischen Natur und Gnade m.E. überbetont), trifft sie dafür *historisch* in manchen Hinsichten zu, und bietet indispensable *Orientierung* zum Verstehen des gedanklichen Inhalts des modernen Projekts and so auch der Logik der heutigen Welt an.

⁵ Martin Heidegger zeigt, wiesehr dieser Willen zum Wesen der Technik gehört, die dann wiederum die Essenz der Neuzeit ausmacht, in seinem Aufsatz «Die Frage nach der Technik», in: Ders., *Die Technik und die Kehre* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1962), 5–36.

⁶ Robert Spaemann, «Natur», in: Ders., *Philosophische Essays*, (Stuttgart: Philipp Reclam Junior, 1994), 19–37; hier 33; 37.

⁷ Siehe den oben zitierten Aufsatz Heideggers über die Technik (Anm. 5).

⁸ Oder sollte man die Hoffnung auf Reform in den islamischen Ländern vielleicht eher auf deren «Demokratisierung» setzen, etwa in Sinn der Nahostpolitik der Bushregierung? Ich glaube, diese Frage kann – selbst für jemand, der sonst keine Zweifel an einer solchen Politik hegen würde – nicht einfach bejaht werden. Selbstverständlich muss man alles Mögliche tun, damit die Sache der Gerechtigkeit im islamischen Raum vorankommt. Ein Christ kann zwar zugeben, dass die Form westlicher Demokratie besser als arabische Diktatur oder Scha'ria ist. Die Frage bleibt aber, ob das Problem hinreichend definiert ist durch den Kontrast zwischen Demokratie und «vormodernem Fundamentalismus». Gibt es im Islam nicht ein echtes Anliegen, das ein Christ theologisch durchreflektieren und ausdifferenzieren muss, das aber nicht einfach durch den Rekurs auf die Trennung von Kirche und Staat zu erledigen ist? Auf jeden Fall tragen wir Christen am besten zur Debatte bei, wenn wir die konventionelle Problemstellung erweitern und vertiefen, was wir aber nur dann zu leisten imstande sind, wenn es uns gelingt, die Geschichte der Neuzeit vor dem Horizont der Welt und seines (theologischen) Schicksals zu betrachten.

⁹ Der Regensburger Philosoph Ferdinand Ulrich hat in mehreren Werken versucht, den modernen Freiheitsgedanken christlich zu retten, indem er in verschiedenen, komplementären Ansätzen gezeigt hat, dass der Mensch sich *relativ* begründen kann, bzw. neu mit und aus seinem Selbst beginnen kann, jedoch unter der Bedingung, dass dieses Selbst als ein von Gott überantwortetes Geschenk anerkannt und empfangen wird, wobei der Empfang so tief konstitutiv ist, dass Ulrich die kreatürliche Substanz/Subjektivität als ontologische Dankbarkeit beschreiben kann. Siehe vor allem: Ferdinand Ulrich, *Homo Abyssus* (Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, ²1998).

¹⁰ Ich leihe mir den Begriff *secondarité* von Rémi Brague aus, siehe: Rémi Brague, *Europe, la voie romaine* (Paris: Critérior, 1993); deutsch: *Europa. Eine exzentrische Identität* (Frankfurt-New York: Campus Verlag, 1994).

¹¹ In einem Interview, das unlängst in *Die Welt* (4. Mai 2005) erschienen ist, hat Jürgen Habermas Folgendes festgestellt: «Die unbestrittene Tatsache, daß die europäische Kultur tief im Christentum verwurzelt ist, kann das politische Gemeinwesen der europäischen Bürger nicht allein auf christliche Wertgrundlagen verpflichten.» Habermas' Beobachtung ist insofern berechtigt, als Europa nur in dem Maße christlich bleiben wird, als die Europäer gewillt sind, das christliche Erbe Europas zu bejahen und zu übernehmen, was einen Akt erfordert, den niemand erzwingen oder ersetzen kann, auch nicht durch pathetische Beschwörungen der christlichen Wurzeln. Es ist aber Tatsache, dass Europa christliche Wurzeln hat, und dass angeblich rein post-christliche, säkulare «Werte» in Wirklichkeit oft nur die alten sozusagen «in Zivil» sind. Die Frage stellt sich unvermeidlich, ob die Moderne nicht doch parasitär vom vormodernen Gut lebt, wie es Rémi Brague in diesem Heft darstellt. Habermas selbst räumt freilich im selben Interview ein, daß «der liberale Staat schon aus eigenem Interesse behutsam mit allen Ressourcen umgehen sollte, aus denen sich die moralische Sensibilität seiner Bürger speist», so daß «[a]us dem Gebot der Unparteilichkeit gegenüber allen Religionsgemeinschaften und allen Weltanschauungen ... sich noch nicht zwingend eine laizistische Kirchenpolitik [ergibt], die heute selbst in Frankreich kritisiert wird». «Es verändert sich» also «die politische Konstellation zwischen Aufklärung und Religion». Soweit, so gut. Aber die angebliche «Unparteilichkeit» des Staats, die Habermas hier rühmt, bedeutet doch, daß religiöse Gemeinschaften zwar als solche den öffentlichen Raum betreten dürfen, ja, vielleicht auch sollen, aber, vom Staat aus gesehen, keine Verbindlichkeit haben, die über die ganz private Option der jeweiligen Mitglieder hinausreichte. Was Habermas hier vorschlägt, ist eine subtilere Variante der Privatisierung aller inhaltlichen religiösen Wahrheitsansprüche, wie sie der neuzeitlichen Staatsidee zugrundeliegt. Wo Habermas ein behutsames Umgehen mit den «Ressourcen ... aus denen sich die moralische Sensibilität seiner Bürger speist», zu sehen meint, sollte man wohl eher das Auffressen der Substanz, von der der Parasit lebt, erkennen. Taste ich damit die Trennung von Kirche und Staat an? Ja und nein. Ja, insofern man die angebliche

«Unparteilichkeit» des Staats legitimerweise mit Führungszeichen versehen darf; nein aber, insofern die Entlarvung des Mythos der staatlichen Neutralität keineswegs zu einem kirchlichen Zwangsmonopol über die politische Ordnung zu führt braucht. Es steht viel auf dem Spiel: Wie könnte man Phänomenen wie etwa dem Holocaust – der Habermas zufolge «nach wie vor konstitutiv für das Selbstverständnis der Bürger der Bundesrepublik» ist – wirklich gerecht werden, ohne ihre Affinität mit dem neuzeitlichen Selbstbegründungswahn einzusehen? Kann man über solche atemverschlagende Verbrechen überhaupt sprechen, ohne auf christliche Begriffe wie Sünde und Vergebung zu rekurrieren, ja ohne diese als *wahr* anzuerkennen?

¹² Man muss auch zugeben, dass Amerika trotz allem Opportunismus und realpolitischen Zynismus einen wichtigen Beitrag zur Ordnung in der Welt leistet, den kein europäisches Land, auch kein Ensemble von Ländern, zu übernehmen imstande ist. Dies bedeutet natürlich nicht, dass Amerika ein entsprechendes Recht darauf hätte, die Angelegenheiten der Welt selbstherrlich nach eigenem Gutdünken zu arrangieren. Dabei ist aber sehr zu beachten, dass antiamerikanisches Ressentiment ebenso fehl am Platze ist wie amerikanische Arroganz (sei diese nun wirklich oder nur aufgrund von Vorurteilen zugeschrieben).

¹³ Man muss hier unbedingt hinzufügen, dass die gängige Vorstellung, in den USA habe sich ein «fundamentalistisches Regime» installiert, auf einer optischen Täuschung beruht. Es ist zwar wahr, dass religiös inspirierte Gruppen an der politischen Debatte in den USA in einem Ausmaß beteiligt sind, wie es in Deutschland (um von Frankreich ganz zu schweigen) undenkbar wäre. Es ist auch wahr, dass diese Beteiligung bei der letzten Wahl (2004) eine wichtige Rolle gespielt hat. Es darf dabei aber nicht übersehen werden, dass solche Gruppen mit der Trennung von Kirche und Staat – also mit dem Grundsatz der liberalen Ordnung – völlig einverstanden sind. Ihnen ist nicht am Aufzwingen ihres jeweiligen Dogmas gelegen, sondern an der Verteidigung ihrer religiösen Freiheit, die sie durch die staatliche Anerkennung bzw. Förderung der «*sexual revolution*» teils zu recht gefährdet sehen. Obwohl viele dabei auf die Rhetorik von einem «christlichen Amerika» rekurrieren, stellt das, was sie unter diesem Begriff verstehen, die Trennung von Staat und Kirche überhaupt nicht in Frage. Die amerikanische Religiosität, die im allgemeinen ehrlich und ohne Zynismus ist, hat sich weitgehend mit der Rolle abgefunden, welche die Begründer der amerikanischen Ordnung ihr im Gefolge Lockes zuschrieben: den Bürgern einen zusätzlichen Grund zu geben, sich dem auf menschlicher Willkür basierenden «*contrat social*» dennoch verpflichtet zu fühlen. Die amerikanische Religiosität hatte spätestens mit dem Pietismus der «*Great Awakenings*» ohnehin schon einen stark individualistischen und funktionalistischen Zug angenommen, der den säkularen Staat billigte, solange er die Religionsfreiheit verteidigte, was in einem tief frommen Land wie Amerika soviel hieß wie: *indirekt* eine allgemeine protestantisch-christliche Atmosphäre zu fördern. Ich wiederhole: kein Amerikaner stellt die Trennung von Kirche und Staat in Frage, die ja allem Anschein zum Trotz in den USA ebenso konsequent befolgt wird wie etwa in Frankreich. Freilich sind die Modalitäten der Trennung verschieden. Wenn aber eine amerikanische Regierung die beschriebene protestantisch-christliche Atmosphäre beschwören kann, ohne diese Trennung zu gefährden, dann weil die Bevölkerung sich die Privatisierung der religiösen Wahrheitsansprüche *verinnerlicht* hat, nach einer dem liberalen Regime immanenten Logik, die ich oben (Anm. 11) versuchsweise beschrieben habe (für eine einleuchtende und feinsinnige Analyse dieser Logik siehe unter anderem: Pierre Manent, *La cité de l'homme*, 257f). Das soll nicht heißen, dass Amerika keine echt christliche Frömmigkeit kennt, wohl aber – was manchen als «Fundamentalismus» erscheint – eine einzigartige Symbiose von religiöser Leidenschaft und säkularen Denkformen.

¹⁴ Die Rede vom «Dienst» braucht keine voreilige «Verchristlichung» der natürlichen politischen Ordnung zu implizieren. Dienstbarkeit gehört schon zum Kern der Natur selbst. Sie hängt mit dem «*desiderium naturale visionis*» zusammen, so dass die Frage gestellt werden darf, ob es auf Dauer möglich ist, echte dienstbereite Politik ohne eine wie auch immer geartete Verbindung mit der Eucharistie zu pflegen. Die Eucharistie, obwohl von der Natur unableitbar, bringt die Natur erst zu sich selbst. Eine eucharistische Politik muss aber nicht auf ein wiederauflebendes Mittelalter hinauslaufen (auch wenn das Mittelalter schöne Beispiele dafür bietet, wie Demut und Macht miteinander vereinbar wären und wie die *humilitas* die größte *magnanimitas* in sich einzubergen vermag).

ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE · FREIBURG

EUROPA UND DIE TÜRKEI

Die europäische Union am Scheideweg?

(Rede zur Verleihung des Hannah-Arendt-Preises 2004)

I. Kriterien zur Beitrittsfrage

Die gegenwärtige öffentliche Diskussion über die Frage eines Beitritts der Türkei zur Europäischen Union kann nicht befriedigen. In ihr stehen Positionsnahmen einander gegenüber, die sich wechselseitig versteifen, auch polemisch gegeneinander richten, sich aber auf die Probleme in der Sache nur bedingt oder gar nicht einlassen. Das trifft ebenso die These, es gebe zu einem Beitritt der Türkei als Ziel und dem Beginn von Beitrittsverhandlungen aufgrund der bisherigen Entwicklung keine Alternative, wie die Gegenthese, ein Beitritt der Türkei und Verhandlungen daraufhin bedeuteten das Ende der Europäischen Union als politischer Union. Beide Positionen machen geltend, die Entscheidung über die Aufnahme von Beitrittsverhandlungen mit der Türkei, die nun unmittelbar ansteht, sei mehr als eine unverbindliche prozedurale Zwischenentscheidung, sie habe vielmehr weichenstellende und ein Stück weit irreversible Bedeutung. Es mag sein, daß das so ist. Gerade dann aber erscheint eine intensiv auf die Sache selbst bezogene Diskussion, die jenseits populistischer Versuchbarkeit Argumente vorträgt, prüft und wägt, unerlässlich. Gefordert ist anstelle schneller und vereinfachender Parolen ein nüchternes und klares politisches Denken, das das Handeln leitet, ein politisches Denken im Sinne Hannah Arendts, die ja in gewisser Weise die Schirmherrin dieser Veranstaltung ist. Denken muß man mit Haut und Haaren oder es bleiben lassen, läßt Joachim Fest Hannah Arendt ihm gegenüber sagen, und sie hat dies in ihren Werken wie

ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, geb. 1930 in Kassel. Professor für Rechtsphilosophie sowie Verfassungs- und Rechtsgeschichte an den Universitäten Heidelberg, Bielefeld und Freiburg. 1971-76 Mitglied der »Enquetekommission Verfassungsreform« des Deutschen Bundestages. 1983-96 Richter am Bundesverfassungsgericht. Ernst-Wolfgang Böckenförde gehörte seit Beginn seiner beruflichen Laufbahn zu den Vordenkern in der öffentlichen Auseinandersetzung um das Verhältnis von Staat und Kirche, Politik und Religion.

in ihrem Leben immer wieder realisiert: ein Denken, gerichtet auf das, was wirklich ist und was als das Richtige erscheint, darin unnachgiebig und konsequent, ein Denken ohne (rückversicherndes) Geländer, um wiederum Hannah Arendt zu zitieren.

Bemüht man sich um solches politisches Denken im Hinblick auf unser Thema, kann die Beitrittsfrage von vornherein nicht allein oder primär unter dem Gesichtspunkt der Bedürfnisse und der Eignung der Türkei für eine Mitgliedschaft in der Europäischen Union behandelt werden, welcher Gesichtspunkt indes im Augenblick vorherrschend geworden ist. Mindestens ebenso wichtig, ja noch wichtiger ist eine Erörterung im Blick auf die Eignung der Europäischen Union für eine Mitgliedschaft der Türkei und ihr politisches, kulturelles und ökonomisches Interesse daran. Was bedeutet der Beitritt der Türkei für die EU, welche Herausforderungen, Vorteile und Chancen, welche Risiken, Verluste und Gefahren bringt er mit sich? Wie weit sind die Voraussetzungen für einen solchen Beitritt nicht nur von seiten der Türkei, sondern auch von seiten der EU gegeben? Um eben diese Fragen soll es im Folgenden gehen.

II. Zum Konzept der europäischen Einigung

Sucht man die Diskussion in diesem Sinn von Grund auf zu führen, kann zunächst die Frage nach der Finalität der europäischen Einigung, ihrem Wozu und Um-willen, nicht ausgeklammert werden. Was ist das eigentliche Ziel, auf das hin die EU konzipiert ist und sich entwickeln soll?

Diese Diskussion ist seit dem Scheitern der EVG im Jahre 1954 ausdrücklich nie geführt worden. Vielmehr lagen und liegen unterschiedliche Vorstellungen in- und nebeneinander, sind zum Teil auch gegeneinander gerichtet:¹ Europa als Friedensordnung, seine Integration als endgültige Besiegelung nationalistischer Kämpfe der europäischen Staaten und Völker gegeneinander; Europa als liberale Marktordnung mit freigesetztem Wettbewerb als Quelle des Wohlstandes, der funktionierende Binnenmarkt mit Offenheit zum Welthandel als sich selbst genügendes Ziel; Europa als Wirtschafts- und Sozialraum, der sich auf Angleichung der Lebensverhältnisse hin entfaltet, eine wirtschaftlich-entwicklungspolitische Union mit entsprechender Förderungs- und Ausgleichsfunktion; Europa als leistungsfähiger Konkurrent im globalen Wettbewerb um technologisch-ökonomische Führung mit gezielter Industriepolitik; Europa als auch politische Union und politischer Akteur aufgrund seiner vereinten Wirtschaftsmacht und einer gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik.

Die ausbleibende Diskussion wurde von den politischen Akteuren in Europa lange Zeit durch einen situationsgebundenen Pragmatismus ersetzt. Mal stand und steht die eine, mal mehr eine andere Zielvorstellung im

Vordergrund, aber ohne gemeinsames, von allen Mitgliedsstaaten getragenes Konzept.

Die Frage des Beitritts der Türkei läßt sich jedoch nicht mehr im Wege eines solchen Pragmatismus behandeln und voranbringen. Die Türkei ist nach geographischer Ausdehnung, Bevölkerungszahl, nationaler und kultureller Identität, ökonomischer und politischer Struktur von einer Bedeutung und Eigenart, die im Hinblick auf ihren Beitritt die Frage nach dem Konzept, der finalité der europäischen Einigung unausweichlich macht. Schiebt man diese Frage auch jetzt weiter vor sich her, wird sie angesichts der gegebenen Konstellation nicht wiederum vertagt, sondern indirekt, *via facti* in bestimmter Weise beantwortet und entschieden. Denn die Frage der Eignung der EU für eine Aufnahme der Türkei und der Türkei für eine Mitgliedschaft in der EU ist anders gelagert und hat eine andere Dimension, wenn das Konzept und Ziel der europäischen Integration eine politische Union mit auch politischer Handlungsfähigkeit und darauf bezogener Konsistenz und demokratischer Struktur ist, wenn es sich lediglich auf eine Freihandelszone mit funktionsfähigem Binnenmarkt samt dazu erforderlicher ökonomischer Entwicklung und Angleichung richtet, oder wenn es primär auf eine sicherheitsstrategische Vormacht in der Bekämpfung des internationalen Terrorismus zielt, gewissermaßen als Seitenstück und Juniorpartner der Weltpolitik der USA.

Betrachten wir die Entwicklung der letzten 10 bis 15 Jahre, so hat die europäische Integration freilich durch politische Aktivitäten, Beschlüsse und vertragliche Übereinkommen tatsächlich eine Richtung erhalten, die auf eine politische Union zielt, über eine Wirtschaftsgemeinschaft und einen europäischen Binnenmarkt hinaus. Das begann mit der Errichtung der Währungsunion im Vertrag von Maastricht; diese wurde von vielen der beteiligten Akteure gerade auch wegen eines aus deren eigener Logik damit verbundenen politischen Integrationszwangs gewollt und ins Werk gesetzt.² Es setzte sich im Amsterdamer Vertrag und in den Beitrittsverhandlungen um die Erweiterung der EU vor allem nach Ostmitteleuropa hin fort, schließlich kam der jetzt unterzeichnete europäische Verfassungsvertrag hinzu. Eben dieser Verfassungsvertrag zielt in Umrissen ebenso auf eine institutionell und kompetenziell politisch handlungsfähige Union, nicht zuletzt im Bereich der Außen-, Sicherheits- und Verteidigungspolitik, wie auf einen gewissen Ausbau der demokratischen Legitimation in der Union.

Soll dieser Weg weitergegangen und nicht etwa abgebrochen oder zurückgenommen werden, kommt es auf die Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen an, die sich von den Grunderfordernissen und der Eigenart der Europäischen Union als politischer Union her für eine Mitgliedschaft der Türkei ergeben. Eine politische Union bedarf anderer Grundlagen und Gemeinsamkeiten, einer anderen Art von Zusammengehörigkeit und Soli-

darität als eine Freihandels- und Wirtschaftsgemeinschaft oder eine sicherheitsstrategische Aktionsgemeinschaft.

Unter diesem Gesichtspunkt sind mehrere Faktoren in Betracht zu ziehen: geographisch-geopolitische, geschichtlichkulturelle, politisch-integrative und im Zusammenhang damit demographische und ökonomische. Auch dürfen die Verpflichtungen und Zusagen, die gegenüber der Türkei eingegangen worden sind, und das was daraus folgt, nicht unberücksichtigt bleiben.

III. Integrative Probleme

a) Der geographisch-geopolitische Faktor

Beginnen wir mit dem geographisch-geopolitischen Faktor. Geographisch bedeutet eine Mitgliedschaft der Türkei in der EU deren Ausdehnung nach Asien, und zwar in erheblichem Umfang. Nur ein kleiner Teil der Türkei, die westliche Landzunge diesseits des Bosphorus, die nicht mehr als 3 % des Staatsgebietes der Türkei umfaßt, gehört geographisch zu Europa. Die Türkei erstreckt sich über 1500 km auf asiatisches Gebiet, was in der Länge mehr bedeutet als die Entfernung von Warschau nach London. Sie wäre mithin weit mehr als nur ein Anhängsel zum europäischen Teil der EU. Geographisch wird mit dem Beitritt der Türkei aus der Europäischen Union eine europäisch-kleinasiatische Union. Einer meiner staatsrechtlichen Kollegen geht der Frage nach, ob diese Art der Ausdehnung über das geographische Europa hinaus noch vom Begriff des «vereinten Europa» in Artikel 23 und der Präambel des Grundgesetzes gedeckt sei, ob dieser Begriff nicht auch einen geographischen Gehalt habe und insofern beliebiger Ausdehnung Grenzen setze.³ Doch möchte ich das hier beiseite lassen. Wichtiger erscheint die geo-politische und geo-strategische Komponente, die mit solcher geographischer Ausdehnung verbunden ist. Eine um die Türkei erweiterte EU hat direkte Grenzen mit Armenien, Georgien, Iran, Irak und Syrien. Die Außengrenzen der EU reichen dann bis nach Kaukasien und zum vorderen und mittleren Orient, mit allen Problemen, die damit verbunden sind. Eine so erstreckte EU wird von den Interessenkonstellationen, Konflikten und Unruheherden, die sich dort ergeben, unmittelbar mitbetroffen. Sie unterliegt möglichen Reaktionszwängen, denen sie – Grenzland und Anlieger – nicht ausweichen kann. Was bedeutet das für die politische Handlungsfähigkeit und innere Konsolidierung der EU? Jede politische Gemeinschaft, die über Warenaustausch, Dienstleistungsverkehr und Geldtransfer hinaus politisch aktionsfähig sein will, bedarf einer gebietsmäßigen Begrenzung, die strategisch, aber auch binnenstrukturell Kohärenz vermittelt und eine Problemüberlastung fernhält. Ungehemmte Ausdehnung bewirkt eher eine Schwächung als Stärkung politischer Handlungsfähigkeit, indem

sie ein Übermaß an Problemdruck und Involviertheit hervorruft – die Schwächung durch Überdehnung.

Besteht aber nicht – gerade auch geo-strategisch und geo-politisch – eine notwendige Brückenfunktion der Türkei zwischen Europa und der islamischen Welt? In der Tat ist die Türkei der Staat der islamischen Welt, der sich Europa am meisten angenähert hat. Nicht nur blickt die Türkei historisch seit langem nach Europa – denken wir an die jahrhundertelangen konfliktbeladenen Beziehungen des Osmanischen Reiches zu Europa und seinen Besitzstand in Europa – auch die Modernisierung der Türkei, seit Kemal Atatürk betrieben, ist in der weitgehenden Adaption europäischen Rechts und der Veränderung der Gesellschaftsstruktur stark an Europa ausgerichtet; nicht zuletzt belegen das die Reformbestrebungen der jüngsten Zeit. Die Türkei ist also zu einer Brücken- und Vermittlungsfunktion zwischen Europa und der islamischen Welt durchaus berufen und, sofern sie ihren Charakter als islamisches Land nicht negiert, auch in der Lage. Aber ist die Ausübung dieser Funktion nicht gerade an die Selbständigkeit der Türkei, ihre politische Selbständigkeit und Eigenständigkeit, gebunden? Wird die Türkei über eine volle Mitgliedschaft integrierter Teil der EU, kann das durchaus die Wirkung haben, daß sie von der islamischen Welt, insbesondere der islamisch-arabischen Welt, als islamisches Land abgeschrieben wird, eben weil sie ins westliche Lager, ein dem Islam feindliches Lager, übergetreten und damit dem Islam untreu geworden ist. Blickt man auf die gegenwärtige Verfaßtheit der islamischen Welt, ist diese Reaktion eher wahrscheinlich – klares politisches Denken darf mentale Gegebenheiten nicht außer Acht lassen.

Kann und soll die Türkei helfen, Aggressionen der islamischen Welt gegen den Westen, die westliche Welt, vermittelnd abzubauen, und selbst demonstrieren, daß westlich-europäische Lebensform und Islam keine unvereinbaren Gegensätze sind, so spricht viel dafür, daß dies gerade die Selbständigkeit und Eigenständigkeit, auch die volle Souveränität einer Türkei – mag sie auch wirtschaftlich und evtl. monetär mit der EU eng verbunden sein – voraussetzt. Wie ja auch eine Brücke mehr und anderes ist als ein bloßer Brückenkopf; die Brücke verbindet eigenständig aus sich heraus verschiedene, vielleicht auch gegensätzliche Ufer oder Länder, und sie vermag das nicht als bloßer Vorposten der einen oder anderen Seite.

b) Der geschichtlich-kulturelle Faktor

Geschichtlich-kulturell sind Europa und die Türkei nicht nur am Rande, sondern grundlegend unterschieden. Darüber dürfen die zum Teil hektischen Reformgesetze der jüngsten Zeit, so anerkennenswert sie als Anpassung an europäische Standards sein mögen, nicht hinwegtäuschen. Dieser Unter-

schied greift erheblich weiter als alle kulturellen Unterschiede innerhalb der bisherigen Europäischen Union, die Osterweiterung des Jahres 2004 eingeschlossen. Was ist der Grund dafür?

Zumeist wird die Prägung durch die christliche Religion und durch den Islam angeführt, die Europa und die Türkei voneinander scheide. Das Problem liegt jedoch weniger in der Religion als solcher. Es liegt in der einerseits von der christlichen Religion, andererseits vom Islam geprägten Kultur und Mentalität in Europa und der Türkei. Hier und dort haben sich unterschiedliche Grundeinstellungen, Denkmuster, Traditionen und Lebensformen herausgebildet. Sie haben – zusammen mit anderen Kräften und Wirkungsfaktoren – eine je eigene kulturelle Identität geformt, die sich auch in den Charakteren der Völker niederschlägt. Dieses kulturelle Erbe hat die Menschen über Jahrhunderte geprägt und geformt, mit entsprechenden Auswirkungen auf ihr Denken und Empfinden. In dieser Vermittlung gehört die christliche Religion zum kulturellen Boden Europas⁴, der Islam zum kulturellen Boden der Türkei.

Was besagt dies für die Beitrittsfrage? Kann nicht, so läßt sich fragen, im Zeichen von Religionsfreiheit und Toleranz aus der Anerkennung des jeweils anderen eine gemeinsame Grundlage für ein produktives Zusammenwirken entstehen? Versteht sich das Europa der EU nicht selbst als säkulare, ja säkularisierte Ordnung, offen für verschiedene Religionen, ebenso wie für A-Religiosität? Gewiß hat das heutige Europa säkularen Charakter und existiert, von Malta und teilweise Griechenland vielleicht abgesehen, in der Form säkularisierter Gesellschaften. Aber dieser Charakter ist erwachsen nicht durch Beiseitestellen, sondern in lebendiger Auseinandersetzung mit dem fortwirkenden Christentum und in der Umsetzung gerade auch christlicher Gedanken. Die Kultur Europas – genauer und politisch unkorrekt, aber zutreffend: des lateinischen Europas – ist geprägt durch epochale Vorgänge, wie zunächst den Investiturstreit, den ersten Freiheitskampf zwischen Kirche und politischer Ordnung, sodann die Reformation, den europäischen Rationalismus und die Aufklärung, schließlich die Menschenrechtsbewegung. Diese Vorgänge haben tiefe Spuren im kollektiven Gedächtnis und der Mentalität der Völker des lateinischen Europas hinterlassen. Sie haben deren Identität in der Weise geprägt, daß praktizierte Religion und säkularisierter Staat, christlicher Glaube und freiheitliche Ordnung neben- und miteinander bestehen, sich sogar wechselseitig ergänzen können.

An einer in dieser oder einer vergleichbaren Weise geprägten geistig-kulturellen Identität fehlt es in der Türkei. Sie läßt sich auch nicht durch die vielberufene Laizität der Türkei ersetzen oder kompensieren.

Die türkische Laizität ist, was oft übersehen wird, keineswegs gleichbedeutend mit der laïcité in Frankreich. Diese hat die völlige Freigabe der

Religion bei ihrer Beschränkung auf den privat-persönlichen Bereich zum Inhalt, die türkische Laizität demgegenüber die Gestaltung der Religion des Islam – ohne Freiheit für andere Religionen – durch den Staat, um sie einerseits zu entpolitisieren und andererseits in das kemalistische nationale Modernisierungsprogramm zu integrieren; deshalb auch die neutralisierenden Züge.⁵ So sind Glaubensfragen und der religiöse Kult dem Direktorium für Religionsangelegenheiten (Diyanet), einer staatlichen Behörde, unterstellt; sie hat nach der letzten, 2003 beschlossenen Vergrößerung etwa 100.000 Angestellte, darunter Vorbeter, Prediger, Gebetsrufer und so fort, und ihr unterstehen an die 70.000 Moscheen. Unter ihrer Aegide wird eine Art sunnitischer Staatsislam als Grundlage für Religionsunterricht und religiöse Bildung praktiziert. Dies ist etwas grundlegend anderes als säkulare Religionsfreiheit; die nach wie vor beschämende Lage der Christen in der Türkei, die ungeachtet papierner Deklarationen fortbesteht, bestätigt dies nur. Weiter ist zu bemerken, daß diese Art der Laizität von oben verordnet wurde; die Menschen wurden vom Staatsgründer Kemal Atatürk autoritär in sie hineingezwungen. Soweit die Laizität Elemente von Säkularisation oder Säkularismus enthält, sind diese nicht aus den Wurzeln des Islam erwachsen, auch nicht als ein Produkt geistiger Auseinandersetzung mit dem Islam entstanden, die diesen selbst veränderte; schließlich sind sie bislang nur von einem geringen Teil der Menschen in der Türkei mental akzeptiert. Immer wieder hat es seit Atatürk in der Türkei islamistische Gegenbewegungen gegeben, am deutlichsten noch kürzlich in der Wohlfahrtspartei von Neçmettin Erbakan, der auch der gegenwärtige Ministerpräsident Erdogan, selbst ein frommer Muslim, zunächst angehörte.

Von einer der europäischen vergleichbaren Mentalität oder geistig-kulturellen Identität kann nach alledem keine Rede sein. Es besteht insoweit eine Andersheit und Fremdheit, und diese läßt sich durch schnell hintereinander kommende Reformen, denen (noch) das Widerlager im geistigen Bewußtsein der Menschen fehlt, nicht kurzerhand beseitigen.

c) Der politisch-integrative Faktor

Die hier deutlich gewordene mentale und kulturelle Unterschiedenheit wirkt auch auf die politisch-integrativen Probleme ein, die bei einem Beitritt der Türkei sowohl für die EU wie auch für die Türkei selbst entstehen. Für einen Staatenverbund, der auf eine politische Union und Gemeinschaft abzielt, reicht als gemeinsame Grundlage nicht aus, daß alle darin miteinander Verbundenen Menschen sind und sich als solche in ihren Menschenrechten anerkennen. Für eine politische Union in Europa bedarf es über ein solches *neminem laedere* hinaus einer Gemeinsamkeit und Solidarität, die ungeachtet der eigenen nationalen Identität auf ein gemeinschaftliches

Zusammenleben mit anderen Völkern und Nationen bezogen ist. Solche Übereinstimmung kristallisiert sich in Fragen, wie: Wer sind wir?, und: Wie sollen und wollen wir miteinander leben? Als nur relative Gemeinsamkeit kann und muß sie Raum lassen für vielfache Differenzierung, Eigenheit und auch Unterscheidung; die Völker und Nationen sollen nicht aufgelöst oder absorbiert, sondern nur übergriffen werden. Aber sie muß zugleich auch eine rational begründete und in gewissem Umfang auch emotionale Verbundenheit aufweisen. Erst aus dieser heraus kann so etwas wie ein gemeinsames «Wir-Gefühl» entstehen und sich forttragen. Eine Schweizer und daher gewiß unverdächtige Stimme formuliert es so: «Zwischen den zu integrierenden Einheiten müssen Bindeglieder, Ligaturen vorhanden sein, geschichtlich gewachsene Übereinstimmungen, Ähnlichkeiten, Ergänzungen, Komplementarität. Völlig Fremdes läßt sich nicht verbinden.»⁶

Ein solches gemeinsames Wir-Gefühl prägt sich darin aus, daß mental wie auch emotional dasjenige, was die anderen betrifft, auch mich angeht, nicht von der eigenen Existenz getrennt wird. Auf dieser Grundlage kommt es – Ausdruck der Solidarität – zur Anerkennung gemeinsamer Verantwortung, von Einstandspflichten und wechselseitiger Leistungsbereitschaft. Es ist der «sense of belonging», von dem Lord Dahrendorf spricht, das Bewußtsein, Empfinden und der Wille, zusammen eine Gemeinschaft zu bilden, ihr anzugehören und an ihr – im Angenehmen und Nützlichen wie im Schweren und Belastenden – teilzuhaben. Nicht zuletzt gehört dazu zumindest in Umrissen auch ein gemeinsames Geschichtsbild als Anker solcher Gemeinsamkeit.

Dieser sense of belonging, das darf nicht übersehen werden, muß in demokratisch organisierten Gemeinschaften stärker ausgebildet sein als in autoritär oder technokratisch verfaßten. In jenen müssen die zum Bestand und zur Fortentwicklung der Gemeinschaft ergehenden Entscheidungen von den Menschen nur hingenommen werden, als von anderer Seite auferlegt und nicht selbst zu verantworten. In dem Maße, in dem eine Gemeinschaft demokratisch organisiert und auf demokratische Legitimationsverfahren angelegt ist, müssen diese Entscheidungen von den Menschen positiv mitgetragen werden, als von ihnen selbst getroffene und ausgehende. Daher bedarf es in weiterem Umfang gemeinsamer Auffassungen und Zielvorstellungen, die das aktive Handeln der Gemeinschaft mittragen und sie dazu befähigen.

Dies alles will bedacht sein, wenn es um eine Aufnahme der Türkei als gleichberechtigtes Mitglied der Europäischen Union geht. Schon die gerade vollzogene Osterweiterung der EU bringt insgesamt insoweit erhebliche Probleme mit sich. Sie sind aber vergleichsweise gering gegenüber denjenigen, die bei einem Beitritt der Türkei ins Haus stehen. Eine in ihrer Integrationskraft und Integrationsbereitschaft überforderte EU kann leicht in

Agonie geraten und Aggressionspotentiale, statt sie abzubauen, allererst freisetzen.

Die hier aufgewiesenen Probleme und Schwierigkeiten lassen sich auch nicht mit dem Hinweis auf Europa als Wertegemeinschaft beiseitestellen. Gewiß sind Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten in den Mitgliedstaaten der EU, wenn auch in unterschiedlicher Tiefe, anerkannt und praktiziert. Insofern läßt sich, darauf bezogen, von einer Wertegemeinschaft in Europa sprechen. Auch die Türkei hätte daran Anteil, falls sie die genannten Merkmale aufweist, sie nicht nur proklamiert, sondern auch realisiert. Diese Merkmale sind fraglos wichtig als Voraussetzung und notwendiger Boden für eine politische Union in Europa. Aber sie enthalten aus sich heraus noch nicht den positiven politischen Impetus und Antrieb für eine solche Union; sie sind zwar eine notwendige, aber noch keine hinreichende Bedingung für die Zusammengehörigkeit, den «sense of belonging» und auch die Interessengemeinschaft, aus denen eine politische Gemeinschaft von selbständigen Staaten ihre Handlungsfähigkeit und Handlungswilligkeit bezieht. Käme es nur auf die genannte Wertegemeinschaft an, könnte sich die EU ohne weiteres auf Australien, Neuseeland oder auch Japan erstrecken und diese Länder zu Beitrittskandidaten machen. Umgekehrt kann deshalb die Mitgliedschaft in der EU auch nicht auf eine Anerkennungsprämie für die Reformbereitschaft der Türkei reduziert werden. Für ein positives Miteinander in einer politischen Union ist in deren wie im Interesse der Türkei mehr erforderlich als der Standard einer Wertegemeinschaft, den jeder Staat fraglos auch für sich allein verwirklichen kann und sollte.

d) Die demographische Dimension

Das politisch-integrative Problem, das wir bislang behandelt haben, erfährt durch die demographische Dimension eine weitere Zuspitzung. Für die Bevölkerungsentwicklung der Türkei bis 2050 kommt eine Dokumentation der UN von 2003, die auf Revisionen im Jahr 2002 beruht⁷, aufgrund der Basiszahl von 68,3 Mio. für 2000 je nach der Annahme über die Reproduktions- bzw. Fertilisationsrate unter Berücksichtigung der Steigerung der Lebenserwartung zu folgenden Prognosen. Geht man von der oberen Annahme von 2,7 bis 2,35 aus, ist 2050 mit einer Bevölkerung von 119,9 Mio. zu rechnen, bei einer mittleren Annahme (2,3 bis 1,85) mit 97,8 Mio. und bei einer unteren Annahme (1,9 bis 1,35) mit 78,4 Mio. Hierbei sind die Steigerung der Lebenserwartung und Migrationsanteile eingerechnet. Im Blick auf die fortschreitende Modernisierung in der Türkei erscheint Professor Birg aus Bielefeld die mittlere Annahme, bei der eine deutliche degressive Entwicklung berücksichtigt ist, am ehesten realistisch. Danach

ergeben sich für das Jahr 2015 82,2 Mio., für 2020 85,7 Mio., für 2030 91,9 Mio. an Bevölkerungszahl. Die Türkei wird also bei einem Beitritt 2015 oder später unweigerlich der bevölkerungsreichste Mitgliedstaat der EU sein. Entsprechend gestalten sich die Zahl der Sitze und damit die Einflußpositionen im Europäischen Parlament, der Anspruch auf angemessene Vertretung in der Kommission und das Gewicht beim Zustandekommen und ggf. der Verhinderung von Mehrheitsentscheidungen im Europäischen Rat. Repartitionen gerade für die Türkei sind hier nicht denkbar, sie bedeuteten eine Diskriminierung und wären gerade mit den Wertgrundlagen der EU unvereinbar. Weiter sind die Auswirkungen der vier Freiheiten des EG-Vertrages, insbesondere der Dienstleistungs- und Niederlassungsfreiheit zu beachten. Zuzugsbewegungen aus der Türkei im Rahmen europäischer Dienstleistungs- und Niederlassungsfreiheit sind primär nach Deutschland hin zu erwarten, weniger zur EU insgesamt, weil in Deutschland bereits die meisten Türken, etwa 2,8 Mio., seßhaft sind. Zwar können solche Zuzüge durch Übergangsfristen etliche Jahre hinausgezögert, jedoch auf der Basis gleichberechtigter Mitgliedschaft nicht endgültig abgewehrt werden. Greift man dennoch zu «unbefristeten Schutzklauseln», d.h. auf Dauer gestellten Beschränkungen von Dienstleistungs- und Niederlassungsfreiheit, wie sie jetzt sogar der Kommissionsbericht als Möglichkeit in Erwägung zieht, schafft man eine geminderte Mitgliedschaft, einen Beitritt zweiter Klasse; das wäre nichts anderes als ein Einstieg in die sonst entschieden abgelehnte privilegierte Partnerschaft.

Es ist also offensichtlich, daß die Bevölkerungszahl und das daran sich orientierende politische Gewicht der Türkei das politisch-integrative Problem noch zusätzlich erschwert. Fehlendes Zusammengehörigkeitsbewußtsein und «Wir-Gefühl» wirken sich hier verstärkt aus, und zwar in zweifacher Hinsicht. Zum einen EU-weit für die gemeinsame, von politischer Solidarität getragene Handlungsfähigkeit und die wechselseitige Akzeptanz von Mehrheitsentscheidungen und Einstandspflichten – eine Bedingung für das Fortschreiten einer politischen Union auf demokratischer Grundlage. Zum andern im nationalen Bereich für die konkrete Integrationsbereitschaft über bestehende Andersheit hinweg. Es sei nur auf das schon heute bestehende Problem von Grundschulklassen mit deutlicher Mehrheit ausländischer, nicht zuletzt türkischer Kinder hingewiesen und auf die möglichen Folgen des gleichen Kommunalwahlrechts für alle EG-Ausländer, wenn in großen Städten etwa eine türkische Gruppierung zweitstärkste oder gar stärkste Fraktion im Gemeindeparlament wird.

Können aber solche Schwierigkeiten nicht abgefangen werden durch plurale Lösungen auf der Grundlage der Anerkennung von kultureller und sprachlicher Eigenheit und Vielfalt? Das mag so scheinen und erwünscht sein. Aber es würde ein anderes Integrationsmodell als das bisher verfolgte bedingen.

Was war die Grundlage für das oft über Jahrhunderte hinweg im großen und ganzen friedliche und beziehungsreiche Miteinanderleben von Menschen verschiedener Herkunft, Religion, Sprache und Kultur im alten Europa? Es war die Anerkennung ihrer Eigenheit und Lebensform durch einen eigenen Rechtsstatus, der ihnen religiöse und kulturelle Eigenständigkeit gewährleistete. Denken wir als Beispiele an die Hugenotten in Berlin, die Banater Schwaben und Siebenbürger Sachsen in Ungarn bzw. später Rumänien und – noch im 20. Jahrhundert – die Muslime und Christen in Bosnien-Herzegowina. Sie alle sollten im Rahmen staatlich festgelegter Verträglichkeit nach ihren Religionsbegriffen, wie es alteuropäisch so schön hieß, nach ihren Sitten, ihrer Sprache, ihrem Recht leben, also ihre Wurzeln behalten können. Was heute als Parallelgesellschaft ausgemacht wird und als Gefahr erscheint, war durch Anerkennung in eine übergreifende Ordnung eingebunden und insofern integriert. Ging es hiernach, müßten etwa in Berlin, legt man Grundsätze und Praxis im alten Österreich-Ungarn zugrunde⁸, nicht nur eigene türkisch-sprachige Schulen, sondern auch eine türkisch-sprachige Universität bestehen.

Solche Art kultureller Vielfalt steht freilich in einem dauernden Spannungsverhältnis zum modernen Nationalstaat, verstärkt zur nationalstaatlichen Demokratie. Diese beruht auf der Nation als einer politischen Willens- und Kulturgemeinschaft, einem einheitlichen, für alle verbindlichen nationalen Recht, prägt sich in der eigenen nationalen Kultur aus und empfindet sprachlich und kulturmäßig deutlich anders Geprägte als fremd. Ihre Integration soll weithin durch Eingewöhnung, Einfügung in und Übernahme von Ordnung und Lebensform, insbesondere die Übernahme der eigenen Sprache erreicht werden. Das ist in sich nicht ohne Folgerichtigkeit. Aber es bedeutet, daß die Aufnahme- und Integrationskapazität in solchen Staaten und Gesellschaften durchaus eine begrenzte ist und nicht überfordert werden darf. Anders mag es in expliziten Einwanderungsländern wie den USA sein. Ein solches Einwanderungsland läßt sich aber nicht allein durch entsprechende rechtliche Regelungen schaffen, es muß auch beiderseits mental fundiert sein, so daß einerseits die Einwanderer oder Zuzügler positiv aufgenommen statt beziehungslos sich selbst überlassen oder ausgegrenzt werden, andererseits diese Menschen von sich aus zur Integration, und das heißt weitgehenden Assimilation, bereit sind.

e) Die ökonomischen Probleme

Auch die ökonomischen Probleme sind nicht leicht zu nehmen. Nach verläßlichen Angaben beträgt die Wirtschaftskraft der Türkei derzeit nur 25 % der durchschnittlichen Wirtschaftskraft der EU. Ein Beitritt der Türkei würde mithin das regionale Wirtschaftsgefälle innerhalb der EU erheblich

verstärken und, wie der jüngste Kommissionsbericht ausführt, der Türkei lange Zeit Anspruch auf erhebliche Unterstützung aus den Mitteln des Strukturfonds und des Kohäsionsfonds geben. Gleiches gilt hinsichtlich der Teilnahme an der gemeinsamen Agrarpolitik. Insgesamt werden die notwendigen Aufwendungen für eine längere Zeit auf 20 Milliarden Euro jährlich beziffert. Es ist daher nicht polemisch, sondern ernsthaft zu fragen, wie weit solche Beträge die Leistungsfähigkeit und Leistungsbereitschaft der übrigen EU-Mitglieder übersteigen, zumal ja die Anforderungen der gerade ins Werk gesetzten Osterweiterung noch zu verarbeiten sind. Andererseits ist im ökonomisch-verteilungspolitischen Bereich Raum für Verhandlungen und Veränderungen; die Herausforderungen, die ein Beitritt der Türkei insoweit mit sich bringt, können auch Anlaß sein, die Agrar-, Kohäsions- und Strukturpolitik der EU grundlegend neu zu formulieren und so realisierbar zu halten. Das würde freilich keine einfache Prozedur, weil vielerlei Besitzstände auf den Prüfstand kommen müßten. Doch liegt darin zugleich eine Chance für die EU, zu einer stärker rational bestimmten ökonomischen Struktur und Politik zu kommen. Die Aufgabe, die Türkei ökonomisch an die EU heranzuführen und in sie zu integrieren, kann so nicht von vornherein als unlösbar angesehen werden.

IV. Weitere Schritte

Was gegen einen vollen Beitritt der Türkei zur EU als politischer Union spricht und ihn höchst bedenklich macht, liegt mithin nicht eigentlich im ökonomischen Bereich, obwohl auch dieser nicht ohne Risiken ist; es ergibt sich primär und durchschlagend aus den dargelegten geographisch-geopolitischen, kulturellen und politisch-integrativen Problemen in Verbindung mit demographischen Gesichtspunkten. Hinzu tritt die gegenwärtige, in die Zukunft hineinwirkende Befindlichkeit der Europäischen Union selbst. Diese bringt für längere Zeit herausfordernde Probleme mit sich, als Stichworte seien nur Zusammenwachsen, institutionelle Reform, wirklicher Aufbruch zu gemeinsamer Außen- und Sicherheitspolitik genannt. Kommt hier noch die Beitrittsproblematik mit allem, was daran hängt, hinzu, führt das zu einer nicht mehr lösbaren Problemüberfrachtung. Die Folge wäre eine resignative Rückentwicklung der EU zur bloßen Wirtschaftsgemeinschaft und Freihandelszone. Die Verankerung Europas in den Bürgern, die Europa als etwas eigenes, von ihnen mitgetragenes erleben und eine positive Zugehörigkeit dazu empfinden, wäre dahin.

a) Verbundenheit und Teilnahme

Wie kann dann aber eine angemessene Lösung des Beitrittsproblems, auch auf dem Hintergrund der der Türkei gemachten Zusagen, aussehen? Es

kann und muß ein besonders enges Verhältnis der Türkei zur EU hergestellt werden, das nicht nur Handel und die Wirtschaftsförderung mit dem Ziel der Angleichung der Lebensverhältnisse umfaßt, sondern auch darüber hinausgeht. Zu diesem Verhältnis kann auch die Teilnahme an der Euro-Währung gehören sowie jenseits von Handel und Wirtschaft eine enge, institutionell ausgestaltete Kooperation mit Beteiligungs- und Anhörungsrechten, wie sie durchaus schon bestehen, mit Konsultationen und auch – allerdings überstimmbaren – Einspruchsrechten. Hier ist vieles möglich und auch realisierbar, was unterhalb der Grenze der förmlichen vollen Mitgliedschaft bleibt, die Türkei aber gleichwohl in eine enge und als solche erkennbare Verbindung mit der EU bringt, die ihr die eingangs erwähnte Brückenfunktion ermöglicht und sie darin unterstützt.

Der Ausdruck «privilegierte Partnerschaft» scheint dafür allerdings nicht gut gewählt. Er stellt doch stark auf Begrenzung und Trennung ab: eine bloße Partnerschaft, wie sie generell mit den Staaten, die nicht Mitglied der EU sind, besteht, wenn auch eine privilegierte und dadurch hervorgehobene. Richtiger und der Sache angemessen wäre es, auf die besondere *Verbundenheit* und Teilhabe abzustellen, die positive und institutionell näher ausgeformte Beziehung, um die es in der Sache geht und auch gehen sollte. In politics there is sometimes much in a word. Als das Paulskirchen-Parlament 1848/49 den Versuch machte, die österreichische Monarchie, einen Vielvölkerstaat, wenigstens teilweise in den zu errichtenden nationalen deutschen Staat einzubeziehen, sprach der Abgeordnete von Gagern von dem «engeren und weiteren Bund», den es zu schaffen gelte. Kann es nicht ebenso im Verhältnis zur Türkei um die engere und eine weitere europäische Union gehen, mit einer Art assoziierter Mitgliedschaft?

b) Ergebnisoffene Verhandlungen

Kommt ein solcher Status aber nicht gleichwohl in Konflikt mit Verpflichtungen, die Europa gegenüber der Türkei eingegangen ist, und Zusicherungen, die ihr gemacht wurden? Die Lage ist nicht so einfach, wie sie oft dargestellt wird.

Das Assoziationsabkommen mit der Türkei von 1963, ersichtlich auch unter Auspizien des Ost-West-Gegensatzes abgeschlossen, hatte das Ziel, eine «beständige und ausgewogene Verstärkung der Handels- und Wirtschaftsbeziehungen» zwischen der EWG und der Türkei zu erreichen⁹; es sah dafür drei Phasen vor, die Endphase sollte auf einer Zollunion beruhen, die 1995 vollendet wurde, und eine verstärkte Koordination der Wirtschaftspolitiken einschließen (Art. 5). Die Annäherungs- und Beitrittsperspektive, von der heute oft die Rede ist, war entsprechend dem damaligen Charakter der EWG auf eine *Wirtschaftsgemeinschaft* gerichtet, nicht auf

mehr. Das machte heute kein Problem, und insofern wäre das Abkommen von 1963 auch erfüllt. Indem diese Perspektive aber fortgeschrieben und bestätigt wurde, als die EG nach den Ereignissen der Jahre 1989 und 90 – Zusammenbruch des Ostblocks und Wiedervereinigung – im Vertrag von Maastricht sich als Europäische Union auf eine politische Union auszurichten begann und zudem die Osterweiterung ins Auge faßte, erhielt sie einen anderen Inhalt. Die Zäsur liegt – ob den Beteiligten bewußt oder nicht – in den Beschlüssen des Europäischen Rates 1997 und in Helsinki 1999. Er erkannte der Türkei ausdrücklich den Status eines Bewerberlandes zu, das auf der Grundlage derselben Kriterien, die auch für die übrigen Bewerberländer gelten, Mitglied der Union werden solle. Noch 1998 hatte Bundeskanzler Kohl, wie er gerade jetzt in einem Fernsehgespräch mitgeteilt hat, gegenüber dem türkischen Ministerpräsidenten Yılmaz erklärt, daß ein *Beitritt* der Türkei zur EU nicht in Betracht komme. Diese Position hatte Europa mit Helsinki verlassen, vielmehr eine Beitrittsoption zur EU als politischer Union für die Türkei eröffnet und sie durch den Beschluß von Kopenhagen Ende 2002 noch einmal verstärkt.

Die Aufnahme von Beitrittsverhandlungen rundweg abzulehnen, muß nach alledem, von rechtlichen Problemen abgesehen, tiefe politische Zerwürfnisse hervorrufen, zumal die Türkei ihrerseits beträchtliche Anstrengungen unternommen hat, um sich beitriffähig zu machen. Aber eine Beitrittsoption ist noch keine Beitrittszusage, so daß nur noch über die Modalitäten zu verhandeln wäre. Auch das Ob eines Beitritts – voller Beitritt oder andere Formen spezifischer Verbundenheit – ist dabei offen und kann durch entsprechende Verlautbarungen offengehalten werden. Dies muß dann aber auch ausdrücklich geschehen, will man der normativen Kraft des Faktischen, die sich gerade in diesen Fragen vehement breitmacht, wirksam entgegentreten. Eine tragfähige Anknüpfung dafür gibt es übrigens in den Beitrittskriterien von Kopenhagen selbst. Denn im Gesamttext der Kriterien findet sich ein heute eher verschwiegener Zusatz, den eine französische Diplomatin wieder zutage gefördert hat.¹⁰ Er hebt «die Kapazität der EU, neue Mitglieder zu integrieren» als ein «wichtiges Element» vor der Aufnahme von Beitrittsverhandlungen hervor. An eben dieser Integrationskapazität der EU, will sie eine politische Union bleiben, fehlt es heute und auf absehbare Zeit, und dies kann gegenüber der Türkei geltend gemacht werden.

c) Ausblick

Die Bereitschaft, einen solchen Vorbehalt zu empfehlen und sich dafür einzusetzen, fehlt indes sowohl bei der Europäischen Kommission wie bei der Bundesregierung. Wie jüngste Äußerungen von EU-Kommissar Verheugen,

Bundeskanzler Schröder und Außenminister Fischer zeigen, wird unter dem Eindruck des 11. September 2001 ein neues Strategiekonzept für die EU verfolgt, das – ohne weitere Diskussion – die finalité der europäischen Integration nachhaltig verändert. Nunmehr ist die Frage des endgültigen Platzes der Türkei in Europa eine sicherheitspolitische Frage, und zwar, wie Verheugen sagt, ganz und gar.¹¹ Die EU erscheint als ökonomisch gestützte ausgreifende Stabilisierungs- und Aktionskraft im Kampf gegen den weltweiten Terrorismus und in der Auseinandersetzung mit der islamischen Welt. Das macht ihre weite Ausdehnung mit der Türkei als Vorposten nach Asien hin notwendig, nicht zuletzt auch, um die Vereinbarkeit des Islam mit westlicher Welt und Demokratie unter Beweis zu stellen. Die EU übernimmt eine fortentwickelte und erweiterte Sicherheitsfunktion in Ergänzung zur Nato und soll, selbständig oder eingefügt in das Weltvorherrschaftskonzept der USA, ein weltpolitischer Akteur werden.¹²

Dieses Konzept mag schlüssig sein oder nicht; ob es politisch unerlässlich ist, erscheint zweifelhaft. Jedenfalls aber bedeutet es einen folgenreichen Strategie- und Finalitätswechsel für die europäische Integration, übrigens zum dritten Mal in deren Geschichte. Steht das sicherheitspolitische Ziel so dominant im Vordergrund, kann es auf andere Erfordernisse und Gegebenheiten, die für eine politische Union notwendig sind, nicht mehr in gleicher Weise ankommen; diese müssen hinter dem neuen Ziel zurücktreten, ggf. auch unter Inkaufnahme einer Änderung der Struktur der Europäischen Union. Das ist, kurz gesagt, der Weg, der nun beschritten werden soll.

Für die EU bedeutet dieser Weg einen Scheideweg. Denn die volle Einbeziehung der Türkei in die Union aus Gründen und unter Dominanz eines sicherheitsstrategischen Konzepts steht einer Fortentwicklung der Union als politischer Union, die von einer Gemeinsamkeit und Verbundenheit der Völker, die in ihr leben, getragen und bestimmt wird, entgegen. Beides zugleich – dies habe ich versucht darzulegen – kann man nicht haben. Bei einem vollen Beitritt der Türkei wird die EU zwar nicht untergehen, aber sich rückbilden zu einer Wirtschaftsgemeinschaft mit Binnenmarkt- und Industriepolitik, was ohnehin im Interesse Großbritanniens und wohl auch der USA liegt, dabei überlagert von sicherheitsstrategischer Zielsetzung. Die EU steht also in der Tat am Scheideweg.

ANMERKUNGEN

¹ Siehe dazu aus der Perspektive des Jahres 1995, die im wesentlichen auch heute noch gültig ist, Rudolf G. Adam, Wo ein Wille ist, gibt es viele Wege: FAZ Nr. 283 v. 15.12.95, S. 16/17.

² Vgl. die Hinweise bei E.-W. Böckenförde, Welchen Weg geht Europa?, in: ders., Staat, Nation, Europa, Frankfurt 22000, S. 81, Anm. 29.

³ Dietrich Murswiek, Der Europa-Begriff des Grundgesetzes, in: J. Broemer u.a. (Hg.), Festschrift für Georg Ress, 2005, S. 657ff.

⁴ Eindrucksvoll hierzu Joseph H.H. Weiler, Ein christliches Europa. Erkundungsgänge, Salzburg 2004.

⁵ Bekim Agai, Islam und Kemalismus in der Türkei, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 33- 34/ 2004, S. 18-24; Günter Seufert, Laizismus in der Türkei – Trennung von Staat und Religion?, in: Südosteuropa-Mitteilungen 01/2004, S. 18-29; die nachfolgenden Angaben im Text ebendort, S. 24f.

⁶ René Rhinow, Die Zukunft Europas im Spannungsfeld von Integration und Föderalismus, in: Walter R. Schluep (Hg.), Recht, Staat und Politik am Ende des zweiten Jahrtausends, Festschrift Arnold Koller, Bern/Stuttgart/Wien 1993, S. 778.

⁷ UN (Hg.), World Population Prospects, 2002 Revisited, 2003, Vol. 1, p. 452/53.

⁸ Siehe dazu Peter Glotz, Die Vertreibung. Böhmen als Lehrstück. München 2003, S. 51-87.

⁹ Art. 2 Abs. 1 Abkommen zur Gründung einer Assoziation zwischen der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft und der Republik Türkei, Amtsblatt der EWG Nr. P 217 v. 29.12.64, S. 3687f.

¹⁰ Vgl. Sylvie Goulard, Le Grand Turc et la République de Venise, Paris 2004, und dazu Michaela Wiegel, Statt Geographie künftig Rasse und Religion?: FAZ Nr. 240 vom 14.10.04, S. 8.

¹¹ Günter Verheugen, Das Kuschel-Europa ist von gestern: Die Zeit Nr. 42 vom 7.10.04, S. 13; Joschka Fischer, «In die falsche Richtung gedacht», Spiegel-Gespräch: Der Spiegel Nr. 43/2004, S. 44ff.

¹² Günter Verheugen (wie FN 11).

bücher zum thema

NIKOLAUS LOBKOWICZ · EICHSTÄTT

BENEDIKT XVI. UND EUROPA

Joseph Ratzingers «Werte in Zeiten des Umbruchs»

Es ist wohl kein Zufall, dass Johannes Paul II. nie bereit war, eines seiner unveröffentlichten Manuskripte aus den Jahren, in denen er als Professor Karol Wojtyła an der Katholischen Universität Lublin Ethik gelehrt hatte, zur Veröffentlichung freizugeben. Was vor dem Beginn seiner Amtszeit als Papst erschienen war, war eben erschienen. Während der Amtszeit unbekannte Texte zu veröffentlichen, die vor der Papstwahl entstanden waren, schien dagegen zu problematisch. Ein Papst spricht im Namen der Kirche Jesu Christi; er mag einst Wissenschaftler, Schriftsteller und Dichter gewesen sein, aber nun war er der Nachfolger Petri. Sollte eines Tages erwogen werden, ihn zum Seligen oder gar Heiligen zu erklären, werden die Mitglieder der zuständigen Kommission des Hl. Stuhls möglicherweise auch diese Texte durchsehen wollen; aber dann hat er die Welt schon verlassen, ist er nicht mehr das Oberhaupt der Kirche, hat ein Anderer die Aufgabe übernommen, die Christus Petrus anvertraut hatte.

Wie problematisch nicht sorgfältig genug durchdachte Analysen von Texten eines Papstes aus der Zeit vor seinem Amtsbeginn sein können, wurde gerade bei Johannes Paul II. deutlich. Kaum war er gewählt, fanden in Rom und anderswo Tagungen über den phänomenologischen Personalismus statt, den er in Anschluss an Max Scheler vertreten haben soll. Dabei wurde meist übersehen, dass gerade die bedeutendsten Werke Karol Wojtyłas aus der Zeit, in der er an der Universität lehrte (vor allem *Osoba i czyn*, deutsch: *Person und Tat*, 1981) die klassische Metaphysik vorausgesetzt hatten, also sehr viel mehr als bloß eine Phänomenologie waren. Natürlich nahm Johannes Paul II. an solchen Tagungen – die zuweilen fast an «Personenkult» unseligen Gedenkens erinnerten – nie teil, es lässt sich nicht einmal feststellen, ob sie ihm Sorgen bereiteten.

NIKOLAUS LOBKOWICZ, geb. 1931, 1967-90 Professor für Politische Theorie und Philosophie an der Universität München. Seit 1994 Direktor des Zentralinstitutes für Mittel- und Osteuropäische Studien der Katholischen Universität Eichstätt. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Dennoch trägt, was ein Bischof von Rom vor seiner Amtszeit geschrieben hat, nicht unerheblich zum Verständnis seiner Amtsausübung bei. Man kann den Texten gleichsam entnehmen, «wes Geistes Kind er ist und deshalb wohl auch sein wird». Seine Bücher erfahren Neuauflagen und werden neugierig von Lesern durchgeblättert, die sonst nie zu dieser Art Literatur gegriffen hätten.

So ist es denn gewiss sinnvoll, an dieser Stelle auf das Büchlein Kardinal Ratzingers «Werte in Zeiten des Umbruchs – Die Herausforderung der Zukunft bestehen» (Herder: Freiburg 2005)¹ unter dem Gesichtspunkt aufmerksam zu machen, was Benedikt XVI. vor seiner Wahl über «Europa und Christentum» zu sagen hatte. Es erschien im Buchhandel am 13. April, also zwei Wochen nachdem Johannes Paul II. gestorben war, aber vor dem Konklave, und geht auf Vorträge und Texte zurück, von denen die meisten im Jahre 2004 gehalten bzw. veröffentlicht wurden, einige jedoch bis in das Jahr 1992 zurückreichen; der Verlag Herder hat sie geschickt so zusammengestellt, dass man, entdeckt man nicht das Quellenverzeichnis am Ende des Buches, den Eindruck haben könnte, der Kardinal hätte von Anfang an ein Buch schreiben wollen.

Dreierlei fällt dem Leser sofort auf: Die Klarheit und Eleganz der Sprache, die Belesenheit und die Weite der Perspektive. Benedikt XVI. wird wohl nicht wie Johannes Paul II. ein Papst sein, der von Natur aus das Charisma eines großen Schauspielers hat. Aber es wird ihm ebenso leicht wie seinem Vorgänger fallen, Vorträge und künftig wohl Ansprachen und Predigten zu halten, die das Publikum bannen. Wer ihn je bei Diskussionen, etwa im Fernsehen, erlebt hat, wird bemerkt haben, dass er auch komplizierteste Sätze so spricht, als hätte er sie schriftlich vor Augen, mit Komma und Punkt, wie man sagt. Dabei verlor der Kardinal nie aus den Augen, dass er zumindest auch ein Gelehrter ist. Zwar vermied er, in dieser Hinsicht an Romano Guardini erinnernd, soweit möglich jede Art Fachterminologie. Aber selbst als Präfekt der Glaubenskongregation fand er die Zeit, Bücher und Aufsätze zu lesen, die oft nur entfernt mit seiner Aufgabe als Oberster Hüter des Glaubens zusammenhingen. Wenn er einen seiner vielen Vorträge zur Veröffentlichung übergab, unterließ er es nie, in Fußnoten Belege anzuführen oder den Leser anzuregen, eine weiterführende Untersuchung, und zwar nicht aus eigener Feder, nachzulesen. Und was die Weite der Perspektive betrifft, fällt sofort auf, dass er nicht einfach wie ein Deutscher oder auch nur ein Europäer denkt, sondern die weltweite Aufgabe der Kirche vor Augen hat.

Vor einem Eurozentrismus schützt ihn schon allein die Einsicht, dass die meisten unguten Entwicklungen quer durch die Welt ihren Ursprung in Europa hatten: nicht nur Ideologien wie der Positivismus der Wissenschaftsgläubigen, der Nationalismus und seine faschistischen Varianten oder der Marxismus, sondern auch die Eroberung, Ausbeutung und Erniedrigung, zuweilen sogar Ausrottung zahlloser Gebiete und Völker auf dem amerikanischen Kontinent, in Asien und in Afrika. Auch hütet er sich vor der vereinfachenden Formel, Europa sei der christliche Kontinent, der zugleich die Traditionen Athens und Roms fortgesetzt hat. «Europa ist kein geographisch deutlich fassbarer Kontinent, sondern ein kultureller und historischer Begriff» (68). Dies bedeutet nicht weniger, als dass man Europas Identität nur dann adäquat darstellen kann, wenn man seine Geschichte erzählt: «die Ablösung des alten mediterranen Kontinents durch den weiter nördlich angesetzten Konti-

nent des *Sacrum Imperium*, in dem sich seit der Karolingischen Epoche «Europa» als westlich-lateinische Welt bildet; daneben das Fortbestehen des alten Rom in Byzanz mit seinem Ausgriff in die slawische Welt ... die Nord- und Ostverschiebung des christlichen Reichsgedankens auf der einen Seite, auf der anderen Seite die innere Teilung Europas in germanisch-protestantische und lateinisch-katholische Welt, dazu der Ausgriff nach Amerika ... das weithin sichtbare Fanal der Französischen Revolution ... Die realpolitische Seite der Ablösung der alten Reichsidee, [die darin] besteht ..., dass nun definitiv die Nationen als die eigentlichen und einzigen Träger der Geschichte erscheinen, [wobei] sich die großen europäischen Nationen mit einer universalen Sendung betraut wussten, die notwendig zum Konflikt zwischen ihnen führen musste». Ist das Abendland heute oder gar schon länger am Sterben, wie Oswald Spengler kurz nach dem Ersten Weltkrieg meinte? Oder hatte Arnold Toynbee recht, wenn er Mitte des 20. Jahrhunderts meinte, mit Hilfe dessen, «was vom abendländischen Christentum übrig geblieben ist» (so seine Worte), würde die ganze Welt nach und nach zwar nicht Europa, aber doch europäisch? Oder ist am Ende unsere Zukunft jene Amerikas, wo sich, so könnte man meinen, eine zeitgemäße Fortführung des Modells von Papst Gelasius durchgesetzt hat – für die Dinge des ewigen Lebens bedürfen die Herrscher der pontifices, für den zeitlichen Lauf der Dinge hält die Kirche sich an die Verfügungen der Herrschenden? Also strikte Trennung von Staat und Kirche und dennoch Erziehung des Volkes im Geiste des Evangeliums? Die Väter der europäischen Einigung – Adenauer, Schuman, de Gasperi – meinten, die einzige denkbare Grundlage der Identität Europas sei dessen christliches Erbe; aber «der anfängliche Enthusiasmus der neuen Zuwendung zu den großen Konstanten des christlichen Erbes ist schnell verfliegen und die europäische Einigung hat sich dann fast ausschließlich unter wirtschaftlichen Aspekten vollzogen» (84).

Wie soll es weitergehen? Auch und gerade die Wirtschaftsgemeinschaft der europäischen Staaten bedarf «einer Grundlage gemeinsamer Werte». Der Autor zählt die Unbedingtheit der Menschenwürde und Menschenrechte, Ehe und Familie und «die Ehrfurcht vor Gott, die sehr wohl auch demjenigen zumutbar ist, der selbst nicht an Gott zu glauben bereit ist», auf. Freilich seien gerade diese Werte heute in Europa gefährdet: die Menschenwürde durch genetische Manipulation und neue Formen der Sklaverei (unwillkürlich denkt man an die Folgen der «Visa-Affäre»); Ehe und Familie durch das Drängen von Lobbyisten homosexueller Lebensgemeinschaften nach einer Gleichstellung mit Eheleuten; die Ehrfurcht vor Gott durch die Auffassung, zwar dürfe man nie die großen Gestalten Israels oder den Koran verhöhnen, aber wo es um Christus und um das Heilige der Christen geht, sei Meinungsfreiheit das höchste europäische Gut. «Hier gibt es einen merkwürdigen und nur als pathologisch zu bezeichnenden Selbsthass des Abendlandes, das sich zwar lobenswerterweise fremden Werten verstehend zu öffnen sucht, aber sich selbst nicht mehr mag» (87).

«Europa braucht, um zu überleben, eine neue – gewiss kritische und demütige – Annahme seiner selbst», heißt es in einem Abschnitt, der auf einen Vortrag im Italienischen Senat im Mai 2004 zurückgeht. Nichts gegen Multikulturalität; aber manchmal schiene sie vor allem Absage an das Eigene zu sein, ja «Flucht vor dem Eigenen». Ein multikulturelles Europa, wie man es heute nicht nur in London, Paris

und Rom, sondern auch in Köln oder Düsseldorf erlebt, kann ohne Richtpunkte des Eigenen nicht bestehen. Vor allem kann es nicht ohne Ehrfurcht vor dem Heiligen bestehen. Gewiss ist es richtig, dem Heiligen des anderen ehrfürchtig zu begegnen, aber dies können wir nur, «wenn uns Gott selbst nicht fremd ist». «Die absolute Profanität, die sich im Abendland herausgebildet hat», ist anderen Kulturen zutiefst fremd. Hier hat Europa einen gefährlichen Weg eingeschlagen, der letztlich einer Verleugnung seiner Identität gleichkommt. Toynbee hatte recht, wenn er meinte, das Schicksal einer Gesellschaft hänge immer wieder von «schöpferischen Minderheiten» ab; die gläubigen Christen sollten sich als eine solche schöpferische Minderheit verstehen. Die Universalität der europäischen Kultur in Ehren; aber Europa kann der Menschheit nur dienen, wenn es sich darauf besinnt, dass gerade seine neue Multikulturalität es zu sich selbst zurückruft, es danach suchen muss, «das Beste seines Erbes» zurückzugewinnen. Dieses Erbe beinhaltet Wesentlicheres, als Erfolge der modernen Wissenschaft, technologischen Fortschritt und ökonomischen Erfolg.

An Stellen wie den eben zitierten wird ein Anliegen Benedikts XVI. deutlich, dessen Artikulierung er mehr als anderen seinem Vorgänger verdankt und von dem man aus seinem Mund sicher noch Einiges hören wird. Kein Papst vor ihm hat so deutlich wie Johannes Paul II. darauf bestanden, dass das Wichtigste auf dieser Welt der Mensch (und alles, was ihn existenziell betrifft) sei, gleich welcher Überzeugung er anhängt und am Ende sogar, wie gut oder schlecht er sein mag («wie fremd oder unsympathisch er uns auch erscheinen mag», so formulierte es der Kardinal in einer Rede anlässlich des 60. Jahrestages der Landung der Alliierten in Frankreich). Dies war kein billiger Humanismus, denn der Grund, den der verstorbene Papst immer wieder hervorhob, ist, dass Gott Mensch geworden ist. Wie es schon in *Redemptor hominis*, der Antrittsenzyklika Johannes Pauls II. aus dem Jahre 1979 hieß, führen alle Wege der Kirche zum Menschen, und zwar am Ende allein deshalb, weil der Sohn Gottes sich in seiner Menschwerdung «gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt» hat.

Die Überlegungen des Kardinals zum Thema «Europa und Christentum» sind nur ein Teil eines größeren Themas, das den Grundtenor des Buches bestimmt: «Auf welchen Fundamenten leben wir eigentlich?». Es geht um die Beziehung von Politik und Moral, um die vorpolitischen Grundlagen eines freiheitlichen Staates (das Thema der Diskussion mit Jürgen Habermas im Januar 2004), die Bedeutung der Wahrheit in der pluralistischen Gesellschaft, die Verantwortung der Christen für den Frieden, die Gnade der Versöhnung. Wie es im Vorwort heißt, ist «vieles ... nur Skizze, mehr Frage als Antwort». Nur das letzte Kapitel mit dem Titel «Ausklang» ist eine Predigt, alle anderen Teile drehen sich um die Frage: «Wie finden unsere Gesellschaften die moralischen Grundlagen und dann auch die motivierenden Kräfte für moralisches Handeln, ohne die ein Staat nicht bestehen kann?». Jeder Eurozentrismus ist wie gesagt dem Autor fremd. Und dennoch ist Europa «wieder zu einem der großen Themen unserer Gegenwart und Zukunft geworden». Denn «die zuerst in Europa gewachsene Form von Rationalität prägt heute das Leben aller Kontinente». Wenn sich diese Rationalität von ihren Wurzeln löst und das Machenkönnen zum einzigen Maßstab erhebt, wird sie zerstörerisch und riskiert am Ende sogar, sich selbst zu zerstören. «Der Glaube an den Schöpfergott ist die sicherste Ge-

währ der Menschenwürde». Wenn dieser Glaube in Europa schwindet, wird es nur eine Frage der Zeit sein, bis die Krise Europas zu einer Krise der Welt wird.

Vor dem Konklave hörte man aus Rom, die Kardinäle würden sich vermutlich doch für einen Europäer entscheiden. Die Begründung: Europa sei heute nicht nur für die Kirche, sondern angesichts seiner ständig zunehmenden Profanität, dem fast lautlosen Verdunsten seines christlichen Erbes, auch für die ganze Welt das weitaus schwierigste «Pflaster». Der erste deutsche Papst seit fast einem Jahrtausend (und nicht, wie es ständig hieß, seit 473 Jahren, denn Hadrian VI. mag zwar an der Universität Leuven als deren Kanzler als Mitglied der *natio Germanica* gegolten haben, war aber aus heutiger Sicht zweifellos ein Holländer) wird oft an Europa denken und sich ihm zuwenden, schon allein deshalb, weil der Selbstzweifel (oder, wie der Kardinal meinte, «Selbsthass») Europas auf dem Umweg über Wissenschaft, Technologie und Wirtschaft andere Kulturen anzustecken droht², aber er wird die Bedeutung Europas nicht überschätzen. Gerade in den vergangenen Jahrzehnten ist die Katholische Kirche in Asien und Afrika aufgeblüht, ist sie dort vielerorts lebendig, wie sie es in Europa schon seit bald einem Jahrhundert nur noch selten war. Er wird versuchen, «die alte Welt» daran zu erinnern, dass sie sich den Weg in die Zukunft verbaut, wenn sie nur das «Machenkönnen» und am Ende sogar nur noch ein üppiges Leben vor Augen hat. Gelegentlich wird er wohl auch die Deutschen sanft daran erinnern (müssen), dass sie nicht der Nabel der Welt sind, dass gerade ihnen angesichts der Geschichte des 20. Jahrhunderts dieses heute wieder aufblühende Selbstverständnis am wenigsten zusteht. Aber nun ist Europa für ihn nur noch ein Teil seiner Aufgabe, und vielleicht nicht einmal der Wichtigste. Sein wichtigstes Anliegen wird sein, zumindest dazu beizutragen, dass nicht nur Europa, sondern der gesamte Erdkreis sich (wie der Papst es in einer seiner ersten Predigten ausdrückte) «aus einem Tal der Tränen in einen Garten Gottes verwandelt», indem «die Seele der Menschen offen wird für die Freude des Herrn».

ANMERKUNGEN

¹ Joseph Ratzinger: *Werte in Zeiten des Umbruchs – Die Herausforderung der Zukunft* bestehen. Herder Verlag, Freiburg 2005. 156 S.

² Schon vor über zwanzig Jahren sprachen mich Wissenschaftler der beiden wirtschaftlich fortgeschrittensten Länder Asiens, Japaner und Südkoreaner, auf dieses Problem an. Die von Europa kommende Wissenschaft, Technologie und Vorstellung von Wirtschaft löse ihre traditionelle Kultur auf, wobei sie zudem nicht an den Voraussetzungen des Europäischen Erbes teilnehmen würden. Wer wiederholt in Asien war, bemerkt bald, wie dieses Problem sich von Jahrzehnt zu Jahrzehnt zuspitzt.

FRANZ REIMER · FREIBURG

JENSEITS DER EUROPÄISCHEN VERFASSUNG

Über Joseph H. H. Weilers «Ein christliches Europa»¹

«Versetzen Sie sich in meine Haut. Betrachten Sie die Erziehung meiner Kinder. Alle fünf sind praktizierende Juden; sie besuchen religiöse jüdische Schulen (wir haben uns sogar entschieden, dort zu leben, wo es die besten gibt – eine typisch jüdische Obsession); sie sprechen fließend Hebräisch und lernen Aramäisch; meine Hoffnung ist, dass sie sich die großartige Zivilisation zu Eigen machen, deren Erben sie sind. Alle fünf sind europäische Bürger, und meine Hoffnung ist, dass sie sich auch diese andere großartige Zivilisation zu Eigen machen, deren Erben sie ebenfalls sind. Sie lernen Französisch und Spanisch (die Standards sind gesunken: ihr Großvater sprach fließend acht europäische Sprachen, einschließlich Latein und Griechisch). Wie in jeder anständigen jüdischen Familie erhalten sie Musik- und Kunsterziehung (einen Isaac Stern haben wir leider nicht). Wenn wir sie in ein Konzert nehmen, müssten sie sich etwa die Ohren zustopfen, wenn Händels *Messias* oder Bachs *Matthäuspasion* aufgeführt wird? Wenn sie in die Uffizien gehen, müssten sie etwa ihre Augen vor der *Maestà* von Giotto oder vor der Flut von *Madonnen mit Kind* schließen? Müssten wir etwa für sie die *Brüder Karamasow* auf einen Index verbotener Bücher setzen? Oder müssten wir ihnen nicht vielmehr beibringen, dass in der politischen und kulturellen Entwicklung dieser großen Zivilisation, die auch ihr Erbe ist, das Christentum eine fundamentale Rolle gespielt hat?» (S. 73).

Es ist ein persönlicher, erfahrungsgesättigter und damit gänzlich unideologischer Stil des Denkens und Sprechens, in dem sich der berühmte Europarechtler Joseph H. H. Weiler der Frage nach der europäischen Verfassung und damit der europäischen Identität zuwendet. Er tut es mit der Unbefangenheit und Neugier des Kosmopoliten: Sohn eines Rabbiners aus dem Baltikum, in Südafrika geboren, als Europäer in New York lehrend; bekennender Jude und dabei fasziniert vom Christentum, von der Kirche und von ihrem verstorbenen Pontifex Maximus. Dabei richtet er seinen Blick nicht allein auf Lehramt und Hierarchie. Es sind durchaus auch die normalen Christen, die Weiler interessieren. Soziologisch teilt er sie in zwei Gruppen ein: Die, deren Leben vom Glauben geprägt ist und die Zeugen Christi in der Konkretheit ihres Alltags sein wollen; und die, deren Praxis sich besonders in dem entscheidenden Augenblick der Existenz manifestiert: bei Geburt,

FRANZ REIMER, geb. 1971 in Bonn, Studium der Rechtswissenschaften in Bonn, Oxford und Freiburg i. Br.; Promotion 2000. Wiss. Assistent am Institut für Staatswissenschaft und Rechtsphilosophie der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.

Hochzeit, Tod – er nennt sie, keineswegs abschätzig, «Christen der entscheidenden Augenblicke». So weicht in Weilers weitgespanntem Essay «Ein christliches Europa. Erkundungsgänge» von Anfang an der Schlachtenlärm des Kampfes um den «Präambelgott» einem gelassenen Ton – und immer wieder überraschenden Obertönen.

1. Die europäische Identität. Eine verfassungsrechtliche Analyse

Weiler setzt juristisch an. Er behauptet, dass der Bezug auf Gott und das Christentum für den Kontext der europäischen Verfassung verfassungsrechtlich unentbehrlich sei. Zur Begründung rekapituliert er die drei grundlegenden Verfassungsfunktionen. Die erste ist die der Staatsorganisation: Verfassungen normieren die Aufgliederung der Staatsgewalt in Schichten und Organe, und insbesondere deren Kompetenzen. Die zweite Funktion ist die Regelung der Beziehungen zwischen Individuum und Staatsgewalt. Hier haben die Grundrechte ihren Ort. Und schließlich gibt es «noch eine dritte, nicht weniger wichtige, wenn auch manchmal schwerer zu fassende Funktion. Die Verfassung ist auch eine Art von Depot, das Werte, Ideale und Symbole, die in einer Gesellschaft geteilt werden, widerspiegelt und schützt. Sie ist daher ein Spiegel dieser Gesellschaft, essenzieller Teil ihrer Selbstwahrnehmung» (S. 38). Diese dritte Funktion könne (müsse aber nicht) in einer Präambel zum Ausdruck gebracht werden. Die beiden Konvente, die die Europäische Grundrechtecharta und den Verfassungsvertrag vorbereiteten, entschieden sich gegen eine minimalistische Lösung. Sie wählten «majestätische Präambeln, die in sehr bewusster, durchdachter, empfundener, überlegter Weise versuchen, [...] eine Art *Telos* und *Ethos* (was Europa sein will und was es ist) zu umreißen» (S. 39). Allerdings seien Konvente und Regierungskonferenzen bei der Festlegung einer europäischen Symbolordnung nicht souverän. Sie müssten die Verfassungssymboliken der Mitgliedstaaten beachten – getreu dem neuen Motto der Europäischen Union: «In Vielfalt geeint». Die Verfassungsordnungen der Mitgliedstaaten seien in einer Hinsicht zwar homogen: Sie teilten die «Prämissen vom agnostischen Staat». Alle Staaten schützten und achteten die Religionsfreiheit – verstanden als Freiheit des Einzelnen von der Religion und Freiheit zur Religion – als Grundrecht. In anderer Hinsicht seien die Mitgliedstaaten aber äußerst heterogen: Einerseits gebe es die laizistischen Verfassungstraditionen, paradigmatisch verkörpert durch Frankreich. Andererseits finde sich in zahlreichen Mitgliedstaaten ein Gottesbezug, keineswegs nur im deutschen Grundgesetz («Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen...») und in der irischen Verfassung («Im Namen der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, von der alle Autorität kommt und auf die, als unserem letzten Ziel, alle Handlungen sowohl der Menschen wie der Staaten ausgerichtet sein müssen...»). So formuliere § 4 der dänischen Verfassung: «Die Evangelisch-lutherische Kirche ist die dänische Volkskirche und wird als solche vom Staat unterstützt.» Ähnlich sei die (ungeschriebene) Verfassungsrechtslage in Großbritannien. Die griechische Verfassung hebe die «Östlich-orthodoxe Kirche Christi», die maltesische Verfassung die «Römische Katholische Apostolische Religion» hervor (diese und einige weitere Verfassungsbestimmungen sind im Anhang des Buches abgedruckt). Die Gesamtschau der europäischen Verfassungslandschaft zeige: Laizität sei *ein* Ansatz unter mehreren und keineswegs eine von vornherein neutrale Lösung. «Ein Staat,

der jede religiöse Symbolik ablehnt, vertritt keine neutralere Position als ein Staat, der bestimmten Formen religiöser Symbolik anhängt» (S. 49). Der Ausschluss der religiösen Empfindung habe daher nichts mit Neutralität zu tun. Er «bedeutet einfach, in der Symbolik des Staates eine Weltsicht gegenüber einer anderen zu bevorzugen und dies als Neutralität auszugeben» (ibid.). Weiler spitzt die These zu: «Es ist auf politischer Ebene nicht möglich und auf verfassungsrechtlicher Ebene nicht akzeptabel, eine pluralistische Rhetorik zu pflegen und dann eine imperialistische Verfassungspolitik zu betreiben. Das ist nicht Europa.» Eine europäische Lösung, einen toleranten Pluralismus, sieht Weiler in der Präambel zur polnischen Verfassung. In ihr sprechen «Wir, die Polnische Nation – alle Bürger der Republik, sowohl jene, die an Gott als die Quelle der Wahrheit, der Gerechtigkeit, des Guten und Schönen glauben, als auch jene, die einen solchen Glauben nicht teilen, diese universalen Werte aber als anderen Quellen entspringend achten, gleich in Rechten und Pflichten für das Gemeinwohl ...». In einer vehementen Kritik der Präambel des Verfassungsvertrags greift Weiler den Passus «Schöpfend aus den kulturellen, religiösen und humanistischen Überlieferungen Europas» auf. Wenn die Präambel auf diese Weise Humanismus und Religion einander gegenüberstelle und im vorherigen Abschnitt Gleichheit, Freiheit und Vernunft lediglich auf den «Humanismus» zurückführe, so liege in diesen Formulierungen eine inakzeptable Bekräftigung des alten Vorurteils, dass Religion und Vernunft antithetisch seien (S. 57).

Die Zwangslaizität der Union sende auch über die Grenzen Europas hinaus das falsche Signal. Wenn sich Europa weltweit für die Demokratie einsetze, so nun offenbar mit der Botschaft, Gott müsse aus dem öffentlichen Raum vertrieben werden. «Eines der größten Hindernisse für die Ausbreitung der Demokratie in vielen Gegenden der Welt ist die weithin vertretene Ansicht, dass Religion und Demokratie einander feindlich gegenüber stünden; dass die Annahme der Demokratie als Staatsform die Verbannung Gottes und der Religion aus dem öffentlichen Raum bedeute und diese zu einer privaten Angelegenheit mache» (S. 64f.) – wohingegen ein wahrhaft tolerantes Europa zum Beispiel dafür werden könne, «dass die Religion keine Angst mehr vor der Demokratie und die Demokratie keine Angst mehr vor der Religion hat» (S. 65). In einem Exkurs zur Bedeutung der Juden und Moslems in einem christlichen Europa hält er fest, Mitglieder solcher Minderheiten könnten «geradezu verärgert vom impliziten Paternalismus sein, der in der Entscheidung liegt, den Bezug auf das Christentum aus der Verfassung auszuklammern» (S. 69).

Als guten Juristen interessiert Weiler das Metajuristische. Die Verfassungsdiskussion versteht er lediglich als Prisma für *Telos* und *Ethos* Europas, besonders für den Status der Religion. Seine Ausgangsthese: Europa sei durch und durch christlich geprägt; und doch mache sich das Christentum, machten sich die Christen in der gegenwärtigen Diskussion nicht bemerkbar. «Dies ist der eigentliche Skandal, der Gläubige und Nichtgläubige gleichermaßen interessieren müsste: der Skandal der abwesenden Stimme. [...] Im Europa der Union ist das Christentum eingeschlossen, hat sich das Christentum selbst eingeschlossen – in ein Ghetto» (S. 21). Die Nichtzulassung des Christentums zu den Verfassungstexten der Europäischen Union (der Grundrechtecharta sowie des Verfassungsvertrags) nennt er «Christophobie»; denn der Widerstand gegen das Christentum rühre nicht aus verfassungsrechtlichen Gründen, sondern aus unterschiedlichsten, auch emotionalen Motiven.

Weiler zählt – instruktiv – acht Aspekte auf, die zum Schwinden des Christentums als eines kulturellen und politischen Faktors in der europäischen Öffentlichkeit beigetragen haben. Sein Gang durch die politischen, soziologischen und psychologischen Befindlichkeiten europäischer Intellektueller endet mit einer feinen Beobachtung: Bei vielen seiner nichtpraktizierenden katholischen Freunde verbinde sich Desinteresse am Glauben mit einem profunden Nichtwissen. Es scheine «in ihrer Vorstellung von der Selbstbildung gebildeter Menschen nicht wichtig zu sein, sich über die Lehre der Kirche auf dem Laufenden zu halten. Man konnte sich vornehmen, das letzte Buch von Derrida oder Fukuyama oder Eco zu lesen (oder wenigstens die Rezension ...), aber niemand dachte auch nur daran, die letzte Enzyklika des Papstes lesen zu sollen. Ein christliches Europa? Warum? Sind wir etwa gegen die Verhütung? Geht es etwa nicht darum?» (S. 83). Die Wichtigkeit des Christentums für das Projekt der europäischen Integration, für das Selbstverständnis Europas sei auch den Christen selbst nicht klar. Nicht einmal die europarechtliche «Subsidiaritätsindustrie» stoße wirklich zu ihren christlichen Wurzeln vor: Aus der christlichen Konzeption des Individuums und der Zivilgesellschaft, die wertgeschätzt und an ihre Verantwortung erinnert würden, werde ein Kompetenzzuweisungsprinzip; Subsidiarität mutiere zum verfassungsrhetorischen Palliativ (S. 86).

2. Europa und das Christentum

Wie man die Mauern des so skizzierten christlichen Ghettos einreißen könnte, zeigt Weiler im zweiten Teil seines Essays. Er schlägt einerseits einen historiographischen Ansatz vor. Unter dem Titel «Auf dem Weg zu einer christlichen Geschichtsschreibung der Europäischen Integration» erinnert er daran, dass es Robert Schuman in seiner berühmten Erklärung vom 9. Mai 1950 und den anderen Gründervätern der Montanunion nicht um ökonomische Interessen, sondern um den Frieden gegangen sei – und zwar keineswegs nur um den äußeren Frieden, sondern auch um inneren Frieden, um Vergebung. «In diesem besonderen historischen Zusammenhang stellte die europäische Friedensidee einen Widerhall und ein Wiederaufgreifen des eindeutigen Konzepts der christlichen Liebe, der Gnade dar, seiner Bildersprache und seiner Werte; ein Einklang, der, wie ich denke, nicht besonders überrascht, wenn man den persönlichen *background* der Gründerväter bedenkt» (S. 95).

Andererseits nähert sich Weiler der christlichen Identität der Europäischen Union konzeptionell. Er tut es, indem er – ohne alle Berührungängste – ausgerechnet die Missionsenzyklika *Redemptoris Missio* zitiert. Ihn interessiert der kirchliche Umgang mit «dem Anderen». Der in der Enzyklika ausdrücklich formulierte Missionsauftrag stoße auf die größten Ressentiments. Er werde als Zeichen mangelnder Achtung, als Manifestation der Intoleranz gesehen. In Wahrheit sei die Enzyklika «eine Lektion in tiefem Respekt für die eigene Person und für die Anderen; und sie ist mehr als eine Lektion: eine wirkliche und eigentliche Ordnung von Toleranz und Geduld» (S. 106): Sie enthalte die «wunderbare Polarität» von entschiedener Bekräftigung einer Wahrheit und Achtung der Freiheit des anderen. Weiler skizziert hier in wenigen Zeilen eine eindruckliche Philosophie des Dialogs und der Identität: «So ist die kompromisslose Bekräftigung der Wahrheit, jener Wahrheit, die anstößig erscheinen könnte, notwendig gerade für die Einzigkeit meiner Identi-

tät. Aber zugleich ist sie eine Bekräftigung der Andersheit des Anderen. Sie ist eine Anerkennung seiner Andersheit, seiner Identität. In diesem Sinne respektiert sie ihn tief, ist sie genau das, was ihn ihn und mich mich sein lässt» (S. 108). Umgekehrt führe die häufig anzutreffende harmonistische Selbstrelativierung zu Argwohn, Ressentiment oder Geringschätzung: «Argwohn wegen des Mangels an Vertrauen, der dieser Art und Weise, Beziehungen aufzunehmen, innewohnt. Ressentiment wegen der paternalistischen Haltung dessen, der glaubt, unbequeme Wahrheiten müssten, wie vor Kindern, vor einem minderbemittelten Gesprächspartner verborgen werden. Und Geringschätzung gegenüber jemandem, der Angst hat, die Grundlagen seines eigenen Credos zu bekräftigen. «Wenn er nicht seine eigene Identität achtet, wie kann er meine achten?»» (S. 109). Dieser Identitätsschwäche stellt Weiler das Identitätsbewusstsein der Kirche gegenüber, wie es die Enzyklika (in ihrer Nr. 39) auf eine knappe Formel bringt: «Die Kirche schlägt vor, sie drängt nichts auf.» Der Respekt für die Freiheit des Anderen temperiert aber nicht etwa nur die Mitteilung der Wahrheit: «Es ist nicht so, als gäbe es eine Wahrheit, nach der das Heil nur von Jesus Christus kommen könnte, und dann eine Regel der Höflichkeit oder guten Erziehung, die mit jener nichts zu tun hätte und die vorschreibe, jene Wahrheit nicht mit Gewalt durchzusetzen. Die Wichtigkeit der Freiheit, «Nein» zu sagen (einer Freiheit, die dem «Ja» Bedeutung gibt), ist integraler Bestandteil jener Wahrheit, die bekräftigt wird» (S. 111f.). Diese Polarität anzunehmen, ist für Weiler die «Disziplin der Toleranz».

Nun wandert sein Blick zurück zur Europäischen Union. «Die europäische Verfassungsarchitektur ist wie eine Schaufensterpuppe, von der wir entscheiden möchten, wie wir sie anziehen. Jene aus *Redemptoris Missio* gezogene Lehre stellt das Kleid dar, mit dem ich Europa neu anziehen würde» (S. 121): die Disziplin der Toleranz – die Annahme des Anderen in seiner Andersheit ohne Aufgabe der eigenen Identität. Einen «originellen und bewunderswerten Ausdruck» finde diese Disziplin gerade in der institutionellen Ordnung der Union: «eine Verfassungsdisziplin, die sich trotzdem nicht auf eine Verfassung staatlicher Art gründet» (S. 123). Die Annahme dieser Disziplin sei ein «freiwilliger und autonomer Akt der Unterordnung unter eine Norm, die die gemeinsame Manifestation anderer Willen, anderer politischer Identitäten und anderer politischer Gemeinschaften darstellt. [...] Europa schlägt vor, es drängt nicht auf» (S. 124).

3. Europas Zukunft

Der letzte Teil des Essays enthält, was Ernst-Wolfgang Böckenförde in seinem Vorwort eine «treffende Analyse der Paradoxien der Europäischen Union» nennt. Weiler konstatiert, dass die Erfolge der Integration und die vielfache Bestätigung des europäischen Einigungsprozesses durch mitgliedstaatliche Ratifizierung einen korrumpierenden Effekt hätten. Am Ende kümmere den Bürger das vielbeschworene Demokratiedefizit der Union nicht mehr. «Die Tatsache, dass der Aufbau Europas mit einer solchen Regelmäßigkeit Zustimmung findet, ohne dass die zweifelhafte Demokratizität seiner täglichen Praxis ernsthaft zum Gegenstand der Diskussion gemacht würde, zeigt, dass Logiken des Marktes dabei sind, in die politische Sphäre einzudringen, durch die die Bürger zu Konsumenten politischer Produkte

werden und nicht aktive Teilnehmer am politischen Prozess. [...] In dieser Perspektive scheint Europa einen negativen moralischen *spill-over*-Effekt hervorzubringen. Die menschliche Würde wird aufs Spiel gesetzt, wenn das Individuum, anstatt sich als Protagonist seiner politischen Umwelt zu fühlen, auch in diesem Bereich zum Konsumenten wird» (S. 141f.). Weiler sieht einen *circulus vitiosus* der Mutation der politischen Kultur: die Degeneration der Politik in den Mitgliedstaaten erlaube der Gemeinschaft, eigene Legitimation auf der Basis erzielter Ergebnisse für sich zu reklamieren; und diese *output*-Legitimation trage zur Degeneration dessen bei, was der Sinn von Demokratie sein müsste (S. 143). Für diesen Moment der tiefen Verunsicherung im Übergang von der Moderne zur Postmoderne schlägt Weiler eine *rélecture* der Enzykliken *Redemptoris Missio*, *Centesimus Annus* und *Fides et Ratio* vor. Sie böten eine kühne Antwort auf die zeitgenössische Krise, bekräftigten sie doch den Wert der Vernunft, der Wissenschaft und der Technologie, des Wohlergehens und der Demokratie. Vor allem integrierten sie die «Vorstellung von Entscheidung, dieses wesentlichen Elements der Moderne, ins Herz des religiösen und menschlichen Empfindens» (S. 151).

4. Ausblick

Gott ist im Entwurf eines europäischen Verfassungsvertrags keiner Erwähnung gewürdigt worden. Die Kämpfe – gelegentlich in einer Weise ausgefochten, als könne man den lebendigen Gott nicht auch außerhalb der Präambel bezeugen – sind vorüber; Tausende von Druckseiten, von den Tatsachen überholt, harren der Archivierung. Gilt dies auch für Weilers Essay? Kann er, freundlich rezipiert,² nun ad acta gelegt werden? Das Gegenteil trifft zu. Denn Weilers Erkundungsgänge nach Europa haben die Präambelfrage zum Ausgangspunkt, nicht zum Fluchtpunkt. Überhaupt geht es Weiler nicht um die eine oder andere europapolitische Sachfrage (so möchte er seine Thesen ausdrücklich *nicht* als Beitrag zur Diskussion um die Aufnahme der Türkei verstanden wissen: S. 18, 70). Sein Anliegen geht tiefer: Er will einen Kontinent an seinen verdrängten und verleugneten Reichtum erinnern. Es ist vor allem der Reichtum eines Glaubens und seiner Geschichte, die mit einer unerhörten kulturellen Fülle zuletzt auch ein erstaunliches politisches Phänomen hervorgebracht hat: die europäische Integration – ein Bund von Völkern, die einander vergeben haben.

Angesichts der politischen Vorgänge seit dem Erscheinen des Buches drängt sich allerdings die Frage auf, ob Christen überhaupt noch an der Integration mitwirken können. Ist nicht an die Stelle der Christophobie der Christen inzwischen eine Christophobie der Nichtchristen getreten? Werden auf europäischer Ebene nicht Christen diskriminiert oder ausgebootet, wofür als Fanal die *causa Buttiglione* stehen mag? Letzteres jedenfalls widerspräche nur auf den ersten Blick Weilers Thesen. Denn sind solche Zurücksetzungen vielleicht nur möglich, weil die Christen zu lange die Ruhe ihres Ghettos gesucht haben? Wer auch immer es gebaut hat: Weiler empfiehlt, das Ghetto zu verlassen, die Christophobie zu überwinden, den Nichtchristen die eigene Identität zuzumuten, oder besser: zuzutrauen. An die Stelle des ungesunden Paternalismus, der die anderen vor der Auseinandersetzung mit dem eigenen Glauben verschonen will, tritt die Freiheit von Christen, die (in Ab-

wandlung der Formel aus *Redemptoris Missio*) nichts aufdrängen, durchaus aber vorschlagen – auch beim Bau des europäischen Hauses.

Die schwerste Frage, die Weiler seinen Lesern mit auf den Weg gibt, ist wohl die, wie die Unionsbürger von politischen Konsumenten zu Protagonisten werden können. Zweifellos hängt dieser Wandel nicht in erster Linie von Rechten, Institutionen und Verfahren ab, und auch nicht von der Art und Weise, wie die Europäische Union wahrgenommen wird. Zwar ist die Union als inzwischen politisch wichtigste Ebene zu akzeptieren; sie lässt in ihrer Bedeutung Bund und Länder weit hinter sich (so ist der Löwenanteil nationaler Gesetzgebung längst europarechtlich veranlasst; und im Bereich der gesetzesfreien Verwaltung und Staatsleitung werden zahllose existentielle Entscheidungen nur im europäischen Verbund getroffen und ausgeführt). Das Kernproblem scheint jedoch die Selbstwahrnehmung der Unionsbürger. Wie Verbraucher vor dem Unternehmer stehen sie nach derzeitiger Vorstellung (und Rechtslage) *als Einzelne* vor der Union, nicht gemeinsam als Teil einer europäischen Gesellschaft oder gar eines europäischen Volkes. Liegt in einer solchen Monadisierung übrigens nicht auch eine der Wurzeln für die Identitätsschwäche vieler Christen, bis hin zur «Selbstsäkularisierung der Kirchen» (Josef Isensee)? Gilt es nach einer Zeit, in der die individuelle Komponente der Unionsbürgerschaft (wie auch der Kirchenangehörigkeit) betont wurde, die Einbettung in menschliche Beziehungsgeflechte und ihren Wert für den Einzelnen neu zu entdecken? Liegt vielleicht gerade in der Selbstwahrnehmung der Christen als Volk der Schlüssel zu einer europäischen Gesellschaft – zu einem Europa, in dem nicht Konsumenten regiert werden, in dem vielmehr freie Menschen ökonomisch, politisch und kulturell Initiative ergreifen?

Am Ende räumt Weiler ein: «Die spirituellen Herausforderungen Europas sind groß» (S. 152). Doch er schließt mit einer Ermutung der Christen in Europa. Denn sie hätten in der Lehre (und ergänzen ließe sich: im Leben) der Kirche Gewissheiten, die den Aufbau einer menschlichen Gesellschaft ermöglichen. So sieht sich der Leser bei der Lektüre beschämt und beschenkt. Er hat mit Weilers Essay einen Beichtspiegel in Händen. Und zugleich eine Liebeserklärung – an Europa und das Christentum.

ANMERKUNGEN

¹ Joseph H.H. Weiler, Ein christliches Europa. Erkundungsgänge. Mit einem Vorwort von Ernst-Wolfgang Böckenförde. Verlag Anton Pustet, Salzburg 2004. 165 S.

² Vgl. z.B. [tom], Braucht Europa eine Seele?, in: Die Presse, 13.4.2004, S. 32; Daniel Hildebrand, Auch Agnostiker können mit Gott leben, in: Rheinischer Merkur v. 17.6.2004, S. 26; Uwe Justus Wenzel, Wie christlich ist Europa, wie christlich darf es sein?, in: NZZ, 5.10.2004; Stefan Mückl, in: Der STAAT 2004, S. 487ff.; Reinhard Zimmermann, Die juristischen Bücher des Jahres – eine Leseempfehlung, Neue Juristische Wochenschrift 2004, S. 3466 (3467f.).

MARKUS ZIMMERMANN · FREIBURG

«WAS HAT MIR DIE KIRCHE IN MEIN LEBEN REINZUREDEN?!»

Gewissen und Kirche – zur Disparität zweier Wahrheitsinstanzen

In früheren Zeiten und für bestimmte Medien bis heute gilt der Spruch: die Protestanten haben die Freiheit und das Gewissen; die Katholiken haben den Gehorsam und den Papst. Exemplarisch deutlich wird dies in einem Aufsatz des renommierten evangelischen Kirchenhistorikers Adolf von Harnack, der in ganz versöhnlich-unpolemischer Intention formuliert wurde. Er stellt dort fest, was die Protestanten von der Katholischen Kirche «nicht lernen sollen: uns zu begnügen mit der Unterwerfung unter das Kirchentum, mit dem bloßen Gehorsam, [...] Wo in religiösen Dingen der absolute Gehorsam regiert, da gibt es kein individuelles Gewissen mehr.»¹

Im Zuge der Erneuerung katholischer Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben aber auch für die Katholiken die Kategorien des Gewissens und der Gewissensfreiheit einen starken Popularitätsschub erhalten.² Kategorien, die ihnen gegenüber *dichotom* zu sein scheinen, wie die des Gehorsams und des kirchlichen Lehramtes, sind dagegen unbeliebt geworden. Während man mit dem Gewissen positive Werte wie Freiheit, Selbständigkeit und Reife verbindet, werden beim kirchlichen Lehramt oft Bevormundung, Engstirnigkeit oder Gehorsamsforderung assoziiert. Die Beziehung zwischen dem Gewissen und dem kirchlichen Lehramt wird allgemein als konträr begriffen. Auch das Lehramt würdigen zu wollen, gleicht einem hoffnungslosen Unterfangen, das schnell in die persönliche Isolierung führen kann.

Wer über das Gewissen reflektiert, wird bald auf seine vielfältigen Bezüge zur Philosophie, Anthropologie, Ethik, Sozialgeschichte u.a.m. stoßen, wird aber kaum an das kirchliche Lehramt denken. Das Gewissen gilt als eine autonome, zumindest ganz eigenständige Größe, die sich nicht von Instanzen bestimmen läßt, die außerhalb ihrer selbst liegen. Schon das Thema Gewissen und kirchliches Lehramt überhaupt aufzugreifen, wäre einerseits zweifelhaft; denn warum soll ein Bezug thematisiert werden, der für das Gewissen gar nicht konstitutiv ist? Andererseits aber verengt sich gerade die theologische Diskussion um das Gewissen auf sein Verhältnis zum kirchlichen Lehramt. Dabei interessiert oft weniger die *Sache* als die

MARKUS ZIMMERMANN, Obl. OT; geb. 1961; Studium der Psychologie, Philosophie und Theologie in Berlin, Frankfurt/M. und Rom; Promotion zum Dr. theol. an der PU Gregoriana zu Rom («Die Nachfolge Jesu Christi», Schöningh Paderborn 2004).

eigene *Rechtfertigung*. Es interessiert weniger das Thema *«Gewissen und kirchliches Lehramt»* als vielmehr die Eigendarstellung *«Gewissen oder kirchliches Lehramt»*. Damit aber ist ein hermeneutisches Reflexionsniveau erreicht, das zwar aktuell gebräuchlich ist, aber das Gewissen in einer instrumentalisierenden Weise reflektiert, die sein Phänomen schon von vornherein verfehlt.

I. ZUM GEGENWÄRTIGEN VERSTÄNDNIS DES GEWISSENS

Das Gewissen wurde in seiner langen Geschichte in sehr unterschiedlicher Weise verstanden. Dennoch steht dieser relativen Bandbreite möglicher Gewissensinterpretationen eine unverhältnismäßig weitgehende Beliebtheit in der derzeitigen öffentlichen Verwendung dieses Begriffs gegenüber.

Was in der Öffentlichkeit und Politik als Gewissen bezeichnet wird, scheint etwas anderes zu sein. Es wird dort hauptsächlich zur eigenen Legitimation und nicht zur kritischen Selbstvergewisserung gebraucht. Als Rechtfertigungsmethode dient es oft dazu, sich von ungelegenen ethischen Ansprüchen dispensieren zu können. In der Öffentlichkeitswirkung werden dabei weniger die philosophischen und humanwissenschaftlichen Differenzen wahrgenommen als die mediengerechten Inszenierungen politischer und lebenspraktischer Instrumentalisierung.

Allgemein ist das Gewissen eine Kategorie der Mehrdeutigkeit geworden. Kaum ein anderer Begriff ist dem subjektiven Belieben seiner Bestimmung stärker ausgeliefert als der des Gewissens. Er ist zwar für Manipulation, Täuschung und Irrtum in vielfacher Weise anfällig, ist aber aufgrund seiner innerlichen Konstitution nicht von außen überprüfbar. Interessen, Launen oder Moden lassen sich leicht als Gewissensentscheide auslegen – oder anderen einreden.

Damit wird aber die sprachliche Verwendung des Gewissens generell problematisch. Seine Freiheit wirkt obskur. Als Aufruf an das Gewissen anderer steht es unter dem Verdacht der Fremdbestimmung; als Berufung auf das eigene steht es im Erfahrungsraum des Unsozialen.

Die Vieldeutigkeit und Vielverwendbarkeit der Gewissenskategorie wird dabei zu einer zunehmenden Bedrohung für das personale, gemeinschaftliche und gesellschaftliche Leben. Als eine Kategorie von subjekthafter Natur wirkt sie bis in das demokratische Gemeinwesen hinein – und wird auch zum rechtsstaatlichen Problem. Denn nicht nur in der Rechtsprechung ist das Gewissen ein zentraler Begriff zur Urteilsbildung; auch das alltägliche Funktionieren des demokratischen Rechtsstaats ist auf das gewissensbezogene Handeln seiner Glieder und besonders seiner Verantwortungsträger angewiesen.

Eine große Tragik liegt folglich in der Verwendung der Gewissenswirklichkeit, die seine eigentliche Bestimmung und Bedeutung kaum sichtbar werden läßt. Diese Not erscheint wie ein Schrei nach rechter Aufklärung um der Identität und der sittlichen Konstitution des Menschen willen.

II. ZUR SOZIALEN GEFÄHRDUNG DES GEWISSENS

Die moderne westliche Gesellschaft ist durch einen Prozeß gesellschaftlicher Differenzierung charakterisiert, der sie in den letzten Jahrhunderten fundamental ver-

ändert hat. Durch Industrialisierung, Verstädterung und allgemeine Mobilität wurde die als ursprünglich erfahrene Einheit des sozialen Raumes zerbrochen. Die in der mittelalterlichen Lebensordnung noch ideell versöhnte und bis in die Industrialisierung hinein sozial zuhandende Gesellschaftseinheit hat sich in eigenständige, in sich selbst stehende Größen ausdifferenziert. Der allgemeinen Komplexitätssteigerung konnte auf diese Weise mit einer Leistungserhöhung entsprochen werden, welche die möglichen Perspektiven vervielfältigte, aber der eigenen Orientierung wenig Rückhalt gab. Durch das Auseinandertreten von Arbeit und Familie, von politischer Herrschaft und staatlichem Verwaltungsapparat, durch die Separierungen zwischen Wirtschaftssystem, politischer Ordnung, Wissenschaftsbereich, Bildungswesen, Gesundheitswesen, Ehe bzw. Familie, Religion und Kultur entstand eine Gesellschaft, die nun aus weitgehend voneinander unabhängigen, sich selbst erhaltenden Teilsystemen besteht. Die damit einhergehende, strukturell bedingte Individualisierung und kulturelle Pluralisierung macht selbstverständlich auch vor dem Christentum nicht halt, das damit auch zunehmend in den Sog der Polarisierung seiner Erscheinungsformen gedrängt wird.

Diese Differenzierung der Gesellschaft hat schwerwiegende und weitreichende Folgen für das Selbstverständnis des Christen. Trotz des konstitutiv universellen Anspruchs seines Glaubens (Schöpfung, Erlösung, Sendung), seiner ideell-konkreten Kommunikationsgemeinschaft (Kirche) und seiner sittlich verantworteten Urteile (Gewissen) erfährt er sich mit Glaube und Gewissen durch die differenzierungsspezifische Gesellschaftsstruktur in den Privatbereich verwiesen. Dies widerspricht seinem universalen christlichen Selbstverständnis, obgleich sich gerade dieses Selbstverständnis unter den gegebenen strukturellen Bedingungen nur im Privaten nachhaltig verorten und erhalten kann. Denn während die verschiedenen sozialen Systeme mit ihren Regeln, Inhalten, Ansprüchen und Forderungen täglich wechseln können, entspricht der Beständigkeit seiner Glaubensgehalte und seines Selbstverständnisses nur die des Privatbereichs bzw. bestenfalls die Beständigkeit des aus dem Privaten geschaffenen öffentlichen Teilsegments. Nur dann kann der Christ im Wechsel der disparaten Teilsysteme und der eben dort von ihm jeweils auszufüllenden eigenen und doch austauschbaren Rollen die Frage in eigener Identität beantwortet finden, wer, in aller grundsätzlichen wie konkret erfahrenen Variabilität und Austauschbarkeit, er eigentlich selbst ist und sein soll, und was, in jener Variabilität und Austauschbarkeit, recht zu tun ist.

Das Hineingesetztsein in die verschiedenen Teilsysteme und in die Unübersichtlichkeit und Vielfältigkeit ihrer Lebenskontexte und Lebensformen drängt den Einzelnen in die Aufgabe eines eigenen, selbstverantworteten Lebensprofils und Orientierungspotentials. Die hierfür gesuchten ideellen Inhalte werden dominant durch das wirtschaftlich-materiell orientierte faktische Weltanschauungsmonopol der massenkommunikablen Medien besetzt, die sich, im Gegensatz zu anderen gesellschaftsbildenden Teilsystemen, der ethischen Kontrolle und Korrektur von außen fast vollständig entzogen haben. Neben den verschiedenen, in der späten Moderne entstandenen und fortwährend entstehenden, diversen psychologischen, bildungsspezifischen und beratungsorientierten Institutionen sind es vor allem die Massenmedien, die die Aufgabe der Sinnvermittlung gegenüber der Gesellschaft und dem Individuum übernommen haben. Während jene Institutionen vor allem für die

Sinnproduktion zuständig sind,⁷ besteht die Macht der Medien vorrangig in der monopolartigen Verfügungsgewalt über die Sinnverteilung.

Dieser tendenziell totalitäre, marktorientierte Charakter der Medien verbindet sich zudem mit einem Übergriff demokratisch rechtsstaatlicher Prinzipien auf den weltanschaulichen Bereich, durch den politisch wichtige Grundsätze der Gleichheit, des Mehrheitsvorrangs, des Kompromißideals zu einem erheblichen Anpassungsdruck und zu Mechanismen gesellschaftlicher Belohnung oder Isolierung führen, die der Achtung vor der Würde des Menschen mit seinen selbstverantworteten Gewissensurteilen nicht durchwegs entsprechen kann. In diesem Sinne zeigt beispielsweise die Abtreibungsdebatte und das defizitäre gesellschaftliche Bewußtsein vom absoluten Wert menschlichen Lebens, wie es durch die scheinbare Legitimation mehrheitsbestimmter Gesetzgebung zu einem weitgehenden Ausfall gewissensorientierter Identitätsbestimmung und Handlungsorientierung kommen kann. Die Berufung auf das eigene Gewissen gilt dann nicht mehr dem «inneren Gerichtshof» (Kant), sondern vorwiegend der Abweisung von Kritik, der Zerstreuung eigener Zweifel und dem Ausweichen vor der seelisch belastenden Konfrontation mit der willentlichen Tötung eines Menschen. Unter der Berufung auf das, «was alle machen» und «was nicht strafbar ist», wird die Konfrontation mit der im Gewissen sich zeigenden sittlichen Wahrheit und ihrer unbedingten sittlichen Verpflichtung umgangen. Demokratisch mehrheitsfähiges Handeln scheint der Beweislast ethischer Rechtfertigung entzogen zu sein.

Damit aber wird die Frage virulent, mit der häufig suggestiv gewarnt wird: Steuern wir auf eine gewissenlose Gesellschaft zu? Beraubt sich zur Zeit die Menschheit unwiderruflich ihrer eigenen ethischen und damit auch gesamtgesellschaftlichen Grundlagen? Rechtsextremistische und ethisch rigoristische Kreise sehen unsere Welt oft in Unmoral und Unglauben versinken. Auch von links» (z.B. Attac) wird in ähnlicher Weise gewarnt. Die Argumentationsstruktur scheint auf beiden Seiten identisch zu sein. Ist also der Niedergang unserer Zivilisation in Sicht?

Tatsächlich ist in den modernen Gesellschaften insgesamt eine zunehmende Manipulation und Instrumentalisierung von Entscheidungen, die damit ihrer Gewissensbestimmung entfremdet werden, zu beobachten. Zwar finden beispielsweise nach dem Zusammenbruch eines totalitären Regimes Gewissensentscheidungen, die zuvor ihren vorrangigen politischen Ort bei Einzelnen im Untergrund hatten, in der Öffentlichkeit starke Verbreitung. Doch schon bald werden diese durch die Mächte der Ökonomie und des Konsums sowie durch Interessen eigener Verwirklichung und Karriere zurückgedrängt. Wenn sich heute jemand auf sein Gewissen beruft, wird folglich unter den eben skizzierten psychosozialen Bedingungen die Frage dringlich, ob und unter welchen Voraussetzungen von einem legitimen Gewissensurteil überhaupt noch gesprochen werden kann.

Dennoch kann eine zunehmende «Gewissenlosigkeit» der Gesellschaft nicht konstatiert werden. Denn trotz des Rückgangs «klassischer» ethischer Grundüberzeugungen entsteht zugleich eine neue gewissensbezogene Sensibilität in anderen Bereichen: in der Ächtung von Gewalt, in der Anerkennung anderer sittlicher Grundüberzeugungen, im Wert bewahrter Natur, im Vorrang naturschonender Energien, in der Achtung vor dem ausländischen Mitbürger, in der Hilfsbereitschaft Armen und Asylanten gegenüber, im friedensbewahrenden Handeln, im partner-

schaftlichen Umgang, im Gegenüber der Geschlechter. In allen diesen Bereichen ist unser ethisches Bewußtsein der letzten Jahrzehnte signifikant gestiegen und hat Standards gesetzt, die nicht mehr einfachhin umkehrbar sind.

Selbstverständlich reicht diese neue ethische Sensibilität nicht aus, eine Gegenthese zu führen, als würde das Gewissen in unserer westlichen, demokratischen Welt am besten aufgehoben sein. Diese Aussage – eine starke Versuchung für westliche Politiker – würde, wie oben hinreichend aufgewiesen wurde, von zeitkritischer Blindheit zeugen.

Das Gewissen ist folglich eine sensible Größe und nicht von unverwüstlicher Konstitution. Es bedarf der Aufmerksamkeit und Sorge. Gewissensbildung heißt eine zentrale Aufgabe zur personalen Identität und zur Stärkung des Gemeinwesens. Auch wenn der folgende Satz nicht neu ist – auch hier darf und soll er nicht fehlen: Der Mensch ist nicht nur *vor* seinem Gewissen, sondern auch *für* sein Gewissen verantwortlich!

III. GRUNDDIFFERENZEN DER GEWISSENSINTERPRETATION IN DER THEOLOGIEGESCHICHTE

Es gibt nicht viele Begriffe, in deren Geschichte ein solches Ausmaß unterschiedlicher Verständnisse aufzutreffen ist, wie in der des Gewissens. Auch sein theologisches Verständnis weiß um eine Bandbreite möglicher Begriffsbestimmungen, die noch in der aktuellen katholischen Theologie in einem gewissen Ausmaß anzutreffen ist.

Theologiegeschichtlich liegen die beiden jeweils grundsätzlichen Hauptdifferenzen in den unterschiedlichen Traditionen der franziskanischen und dominikanischen Interpretation einerseits und in der augustinischen und lutherischen Interpretation andererseits.

Das Gewissen als naturhaften Bezug (*synteresis*) begreift *Bonaventura*, der Hauptvertreter der franziskanischen Schule, als kraftvolle Neigung des Willens und Gemüts zum Guten, *Thomas von Aquin* aber, das Haupt der dominikanischen Schultradition, als Fertigkeit und Urkenntnis, die sich auf die ersten Handlungsprinzipien, die Naturrechtsprinzipien, richtet. Das Gewissen als Handlungsbeurteilung (*conscientia*) begreift *Bonaventura* als vernunfthafte Fertigkeit, *Thomas* aber als *actus* der konkreten, schlußfolgenden Anwendung sittlicher Erkenntnis.

Ungeteilt wird das Gewissen bei *Augustinus* und *Martin Luther* verstanden. Für *Augustinus* ist es das verborgene Innere des Menschen, wo der dem natürlichen Gesetz entsprechende Gotteswille im Anruf Gottes erfahren wird. Luthers Gewissen, das häufig als neuzeitlich-autonome Konzeption mißverstanden wird, seine Wurzeln aber bei *Augustinus* hat, ist die unter der Dialektik von richtendem Gesetz und tröstendem Evangelium stehende Mitte der Person vor Gott, in der Gottes Stimme vernehmbar wird.

In der *gegenwärtigen katholischen Theologie* besteht die grundsätzliche Differenz im Gewissensverständnis auf originär philosophischem Gebiet, die aber aufgrund der normativen Konsequenzen ihre Brisanz in der Moralthologie gewinnt. Der grundlegende und folgenreiche Dissens besteht in der Frage, ob das Gewissensurteil qualitativ durch die Intention und den Telos bzw. die Konsequenzen, oder ob es durch die materialen Inhalte seiner Handlung zu bestimmen ist.

IV. GRUNDSÄTZLICHES ZUM GEWISSENSURTEIL UND DESSEN BESCHAFFENHEIT

Der stark nach eigenem Belieben bestimmte, öffentliche Gebrauch der Gewissens-kategorie (s. I.) und deren allgemeine Gefährdung unter den sozialen Bedingungen der heutigen Gesellschaft (s. II.) lassen eine unkritische Berufung auf das eigene Gewissen nicht mehr als rational verantwortbar erscheinen. Die *«Unterscheidung der Geister»* zur Prüfung der jeweiligen Gewissensbeanspruchungen und des eigenen Gewissensspruchs ist heute ein stets neu einzulösendes Erfordernis. Sowohl die zum Urteil führende Grundhaltung der Person als auch die Weise, wie die Überzeugungsverpflichtung zustande gekommen ist, ist zu prüfen. Zur Urteilsbildung über das Vorhandensein eines echten Gewissensurteils ist neben der Berücksichtigung des materialen Gehaltes der Handlung die erfahrene innere Verpflichtung von Belang. Sollte die vermeintliche Gewissensargumentation der kritischen Prüfung nicht standhalten, läge nur eine mehr oder weniger sorgfältig gebildete Überzeugung, gegebenenfalls sogar eine bloße Meinung oder gar ein opportuner sprachlicher Mißbrauch vor.

Ein konzentrierter Blick auf das *Phänomen des Gewissens*, auf die Erfahrung, als was und wie das Gewissen wahrgenommen wird, kann zur Klärung betragen:

Im Gewissen erfährt der Mensch das *Gute*. Was dieses erfahrene Gute ist, ist ihm nicht einfachhin evident. Weder erfährt er das Gute einfachhin als den *«deduzierten»* Gott, noch als das induktive Ergebnis der eigenen genetischen oder neuronalen Notwendigkeiten oder der ihn determinierenden Umweltgeprägtheit. Das Gewissen wird vielmehr *unabgeleitet* in sich erfahren. Es zeigt sich als unbedingt.

Dem gewissenhaften Menschen kann diese Unableitbarkeit durchaus *verborgen* bleiben: Als einfacher Gläubiger ist er vielleicht katechetisch verkürzt unterrichtet worden und identifiziert daher den Gewissensspruch direkt und unvermittelt mit dem Spruch Gottes. Als gläubiger Intellektueller erkennt er ihn vielleicht neuscholastisch kurzgeschlossen nicht als eine Eigenwirklichkeit. Als sozialwissenschaftlich Interessierter versteht er vielleicht das Gewissen als bloßes Ergebnis seiner ihn bestimmenden psychosozialen Umwelt, ohne sich die Freiheit und Souveränität seiner Gewissensentscheide zuzugestehen. Als biotechnologischer Forscher erklärt er vielleicht das Gewissen als bloße Ursache neurophysiologischer Prozesse, übersieht aber damit die prinzipielle Unbegründbarkeit von geistigen Wirklichkeiten wie Freiheit, Selbstbewußtsein und Verantwortung durch physikalische Ursachen. Unter dem illusionären Anspruch, eine neutrale Wirklichkeitsbeschreibung zu bieten, unterliegt er vielmehr einer verdinglicht-banalen Ereignisontologie. Bei all diesen Denktypen wird folglich das Gewissensverständnis durch ihre unterschiedlichen Wirklichkeitszugänge extrapolierend determiniert. Wo dies aber nicht geschieht, wo der eigene Zugang vor dem unverstellten Blick auf das Phänomen zurücktritt, kann das Gewissen in seiner ursprünglichen Erfahrung vom Subjekt erkannt werden: als eigene, in sich stehende Wirklichkeit; als unableitbar, unbedingt; als lebendige Erfahrung des Guten, als Forderung des Guten; als Organ des Sein-Sollens.

Entscheidend für die Tätigkeit und Erfahrung des Gewissens ist die jeweilige spezifische *Situation*. Die allgemeine Frage an das Gewissen nach dem Guten in diesem oder jenem Fall bleibt nämlich unbeantwortet. Erst in der Situation, in der

sich die Gewissensfrage stellt, zeigt sich dem Menschen die Kenntnis des Guten und Bösen. Die Situation ist jedoch nicht eindeutig. Verschiedene Geltungen liegen in ihr; sie in rechter Weise zu bewerten und das eigene rechte Tun zu erkennen, verlangt Gewissensbildung. Es bedarf eines unverstellten, offenen und reinen Blickes auf die widersprüchlichen Forderungen der jeweiligen gewissensrelevanten Situation. Nicht die Situation als solche konstituiert das Gute. Doch nur in und an ihr ergeht der Ruf, in dem die ewige Forderung des Guten erkannt werden kann.

Beim sog. *guten* Gewissen denkt der Mensch wenig über sein Gewissen und dessen Entscheide nach. Er lebt aus der Fülle des Augenblicks und aus der Anforderung seiner Aufgaben und Verpflichtungen. Sein Verhalten ist weder selbstbeobachtend noch rückbezüglich. Diese fehlende Selbstreflexion drückt kein oberflächliches Verhalten aus, sondern ist – im Gegenteil – der natürliche Ausfluß seiner inneren Einheit und seelischen Freiheit.

Aktiv und dem Subjekt bewußt wird das Gewissen zumeist ex negativo. Beim sog. *schlechten*, verletzten oder «bösen» Gewissen erfährt sich der Einzelne als in sich uneins, gebrochen oder als in seinem Wesen gefährdet. Das Gewissen klagt egozentrisch, verweist aber von sich weg. Das gebrochene Innere trifft auf das innere Gericht (Kant: Gerichtshof), auf die innere Mahnung und die Verpflichtung zum Guten, zum Wahren, zum Wert. Entscheidend ist dann die persönliche Öffnung zum Guten, das Sich-Stellen gegenüber dem Anspruch, das wahrhafte Erkennen-Wollen, das Sich-Zugestehen, schuldig geworden zu sein und sich vergangen zu haben und das entschlossene Bejahen des Guten, des Wahren, des Wertes.

Das Gewissen kann als *innere Stimme* beschrieben werden. Das damit in der Situation entstehende Ringen um Gut und Böse ist als anthropologische Grunderfahrung allgemein bekannt, weswegen es auch in den Medien und in der Werbung als zwei unterschiedliche Einflüsterer – oft als Engelchen und Teufelchen dargestellt – plausibel verwendet werden kann. In diesem Entscheidungsprozeß soll der Mensch auf das Gute verpflichtet werden. Diese gewissenhaft vollzogene Entscheidung bedeutet für ihn die *letzte richterliche Instanz*. Sie kennt keine weitere Berufung, sondern hat für ihn als absolute Verpflichtung Ewigkeitscharakter. Als Christ weiß der im Gewissenskonflikt stehende Mensch, daß der erfahrene Anruf des Guten dem Gehorsam gegen Gott entspricht, mit dem er sich in seiner persönlichen, unmittelbaren Entscheidung und Verantwortung gegen Gott bewährt oder versagt. Es ist nicht so, als solle einfachhin ein objektiv Gutes getan werden, sondern als Antwort auf Gewissensanruf und –urteil soll es vom Menschen zuinnerst wollend, «wahrheitsgleichförmig» verwirklicht werden.

Für diese seine Entscheidung gibt es *keine Stellvertretung*, keinen Ersatz, keine Delegation, auch nicht an eine ihm untergeordnete oder höhere irdische Autorität. Gerade auch im Gehorsam gegenüber Autoritäten ist der Mensch seinem Gewissen verpflichtet, der für ihn primäres Medium des Guten bzw. des autoritativen Willens Gottes bleibt. Die in der Selbständigkeit des Gewissensurteils erfahrene Bindung an das Gute begründet erst die rechte Haltung gegenüber der rechtmäßigen Autorität, in der ihm ebenfalls das Gute als Anspruch begegnet.

Hart und zerstörend können jedoch die jeweiligen *Konflikte* zwischen dem Gewissen des Subjekts und der Norm der Autorität wirken, wie es aus zahlreichen Beispielen belegbar ist. Ihre letzte Dramatik und Tragik haben diese Konflikte aber

nicht – wie es die jeweiligen Berichterstattungen nahezu zulegen erscheinen – in ihrer finalen Entscheidungsschlacht oder in der schlußendlichen Durchsetzung des Mächtigeren, sondern aufgrund ihrer gleichen Herkunftigkeit vom Guten, aufgrund dessen sie kämpfen müssen – bei gleichzeitiger Achtung vor dieser Herkunftigkeit als der Herkunftigkeit des anderen, die es zu erheben gilt. Bloße Parteilichkeit schadet nur; der Blick auf das gemeinsame Gute – gerade auch beim anderen – setzt dagegen die differenzierenden Kräfte frei.

Das das sittliche Wesen des Menschen auszeichnende Grundphänomen des Gewissens hat folglich ein spezifisches Verhältnis zur Norm, das aber von *legalistischen* Konzepten der Moralthologie – gerade auch in der theologisch bedeutenden Erschließung des Guten – entstellt zu werden droht. Denn Erkenntnis und Einsicht gegenüber dem Guten erschließt sich nicht einfachhin durch die bloße Lehre des «sittlichen Gesetzes». Davon aber war der ethische Problemhorizont in der Ausbildung der Priesterseminaren bis hin zur pastoralen Anwendung in Seelsorge und Homilie in den Jahrhunderten vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil maßgeblich geprägt. Während Thomas von Aquin mit dem Gewissen (als *synteresis*) noch das Licht göttlicher Wahrheit und den Lebens- und Freiheitsbezug des moralischen Subjektes verband und thematisierte, kam die nachtridentinische Manualistik über die jeweilige Konstatierung des Gesetzes kaum hinaus. Auf diese Weise konnte das Gebot nicht mehr als verbindliche Eröffnung des Lebens- und Freiheitsraumes Gottes verstanden werden, in der der Mensch auch zu sich selbst und in das ihm Eigene kommt, sondern nur als eine von außen auferlegte Beschränkung. Das göttliche Gesetz wurde eigenartig säkularistisch als Ge- und Verbote im Sinne menschlicher Gesetze verstanden. Was aber von dieser äußerlichen Einschränkung menschlicher Wahlfreiheit nicht erfaßt wurde, war wiederum grundsätzlich erlaubt. Dem sittlichen Wesen des Menschen konnte folglich mit solch einem Ansatz – trotz und entgegen der Konzeption vom Primat des Gewissens beim Aquinaten – nicht entsprochen werden.

Die eigentliche Tragik eines legalistischen Ansatzes einerseits wie eines liberalistischen, utilitaristischen oder auch funktionalistischen Ansatzes andererseits liegt aber in der *Verdunkelung* des im Gewissensphänomen ergehenden *Anrufs* des Guten. Indem jene zu kurz greifenden Erklärungsansätze das suchende Fragen des Menschen zur Gewissenserfahrung zu beantworten scheinen, entziehen sie ihm die erfahrbare Dringlichkeit und tiefere Einsicht, sich zum Guten, das sich ihm mitteilt, auf den Weg zu machen. Wenn nämlich der Mensch in der Integration seines Gewissens lebt und die Verpflichtung zum Guten immer wieder als Anruf an sich selbst erfährt, kommt er ins Fragen nach dem ihm Widerfahrenden und Begegnenden. Er fragt sich, was denn das lebendig in seinen Lebensvollzug Hineinsprechende sei. Als Antwort wird sich aber ein gewissenhaft aus seiner Persontiefe Lebender kaum mit einem Prinzip zufriedengeben, vielmehr in der personalen Wahrnehmung des lebendigen Anrufs an seine Lebensgestaltung eine personal-transpersonale Entsprechung erahnen, die konstitutiv für den Fortgang dieses umgestaltenden Begegnungsgeschehens werden kann. Dies kann aber nicht einfachhin aus Furcht vor dem Verlust des Gnadenstandes, aus Flucht vor ungewissen Freiheitsmöglichkeiten oder aus dem Willensdrang zum ihm Nützlichsten geschehen. Erst aus dem Hören dieses Rufes und aus dem Angezogenensein des seiner Gewissenserfahrung Entsprechenden und damit ihm Eigenen kann es zum Erkennen eines Guten, Wahren,

authentisch Richtenden, zu ihm Rufenden und bei ihm Seienden kommen, der mit dem dreieinen *Gott* identifizierbar ist.

V. KIRCHE ALS PENDANT DES GEWISSENS

Kirche ist das Gesamt heilig-lebendiger Gemeinschaft der Menschen, die die Gnade empfangen haben, durch die Offenbarung Gottes, die sich «viele Male und auf vielerlei Weise», aber einzigartig und unüberbietbar in Jesus Christus den Menschen mitgeteilt hat. Aus dieser Selbstoffenbarung Gottes erwächst die Kirche, in der Gott bleibend und immer wieder neu im Heiligen Geist gegenwärtig ist. Kirche ist folglich primär weder Institution noch Organisation. Sie reicht weit in die Vergangenheit zurück und greift weit in die Zukunft hinaus, «bis daß Er kommt». Ihre Gegenwart ist quantitativ fast irrelevant und doch in jedem lebenden Christen existent; ist qualitativ Krisis und Lichtstrom zugleich. Die Kirche umfaßt, obgleich sie stets auch konkret ist, das Ganze der Zeiten und des Denkens. Sie ist kein Typus und keine Perspektive. Sie hat keine bestimmte Spiritualität und keinen eigenen Frömmigkeitsstil. Sie umgreift vielmehr alle Typen und Perspektiven, alle Stile und Eigenheiten. In ihr steht das einzelne Subjekt und Gewissen im transsubjektiven Lebensraum der Entscheide und Orientierungen.

Die Kirche ist damit der Garant der Gewissensschärfe. Als anthropologisches Phänomen scheint zwar das Gewissen der Kirche nicht zu bedürfen. Es funktioniert autonom und meldet sich von allein. Es spricht auch ohne, gegebenenfalls sogar gegen kirchliche Akte. Doch die Kirche ist um des Gewissens selbst willen unverzichtbar. Was das Gewissen in der Situation als gut entscheidet, birgt sich in der Kirche im transsubjektiven Übergreifen aller Fälle. Was das Gewissen im Jetzt als gut erfaßt, liegt in der Kirche als Gut aller Zeiten. Nur in ihr steht das Gewissen im Gesamt seiner Möglichkeiten, schärft es sein Urteil in den Urteilen der Jahrtausende.

Die wirkmächtige, qualifizierende Bedeutung von Kirche für das jeweilige, im ethischen Konflikt stehende Gewissen (*conscientia*) besteht aber nicht nur *ad extra*, d.h. in der objektiven, raumzeitlichen Weisheit seines ethischen Gehaltes, sondern auch und vorgängig *ad intra*, d.h. in der durch die Gnade erwirkten *interioritas* der gläubigen Person. Dort verwirklicht sich das (subjektive) innere Leben praktizierender Eigenspiritualität, das persönliche Gebet in Begegnung und Zwiesprache – das im übrigen als fruchtbarer spiritualitätstheologischer Gegensatz zur (objektiven) kirchlichen Liturgie sich einerseits von dieser formen und orientieren läßt und ihr andererseits ihre innere Lebendigkeit verbürgt. In der innerlichen, lebendig-persönlichen Eigenspiritualität erscheint dem gläubigen Subjekt der in die Entscheidung mündende Gewissenskonflikt als Anteilnahme am Urteil Christi, als Gottesurteil.

Aufgrund dieses *ad extra* wie *ad intra* bestehenden Wirksamkeitsbezugs der Kirche und ihrer Lehre auf das Gewissen des gläubigen Individuums darf der Anspruch jener nicht auf eine «nackte» Gehorsamsforderung verkürzt werden. Entgegen dieser weit verbreiteten und medienwirksamen Engführung fungiert Kirche und kirchliche Lehre in der objektiven Eigenwelt des subjektiven Gewissens vielmehr als potentieller Gnadenimpuls zur Erkenntnis des Guten. Kirchliche Lehre ist innere Ansprache der Gewissensorientierung und -bildung, ist normative Versprachlichung in Entsprechung zu konkretem Vollzug und gelungener Gesamtexistenz.

Damit zeigt sich aber auch die ethische Fahrlässigkeit einer Kasuistik, wie sie vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil verbreitet war, wenn sie den konkreten Glaubensanspruch zur Tugend bloßer Gehorsamsbefolgung verzerrte. Die theologische Bedeutung der Kasuistik bestand allerdings im konkreten Durchdenken authentisch gelebten Christseins bis in die spezifischen Entscheidungssituationen hinein – eine aktuelle Herausforderung, die heute ein Desiderat bildet.

Das Gewissen kann sachgerecht nicht streng individualistisch erfaßt werden. Es steht dem Anspruch nach gemeinsamer Vergewisserung nicht fremd gegenüber. Das Gewissen ist nicht das Versteck individueller Freiheit eines Individuums. Es ist kein Ort der Inkommunikabilität sittlicher Existenz. Doch gerade durch sein dialogisches Moment steht es in der Gefahr der oben beschriebenen wirkmächtigen Möglichkeiten der Instrumentalisierung und Manipulation. Es bedarf zu seiner Urteilsbildung einer Instanz, die aufgrund ihrer Konstitution die Überwindung von Teilperspektiven und –interessen legitim beanspruchen kann, und die jenseits jeglicher Verzweckung um einen authentischen Zugang zum Guten als dem Objekt des Gewissens weiß. Eben dies beansprucht aber die katholische Christenheit aufgrund der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und des Selbstverständnisses der Kirche im kirchlichen Lehramt in spezifischer Differenzierung zu besitzen – was noch auf dem letzten ökumenischen Konzil in seiner dogmatischen Konstitution über die Kirche ausdrücklich bestätigt wurde.

VI. KIRCHENGESCHICHTLICHE HINTERGRÜNDE DES GEWISSENSSTREITES

Die Geschichte des kirchlichen Lehramtes ist tragischerweise von einer starken Ambivalenz zum Gewissensphänomen geprägt. Die kirchliche Lehre zum Gewissen ist aber im Grundsätzlichen keineswegs widersprüchlich. Im Gegenteil: Es wäre sehr zu wünschen, daß die jeweiligen autoritativen Instanzen der verschiedenen Staatsformen die Gewissenslehre ebenso klar formuliert hätten und diese in der jeweiligen Lehrentwicklung ebenso zentral herausgebildet worden wäre. In der kirchlichen Lehrentwicklung war jedenfalls das Gewissensurteil schon im Mittelalter und daraufhin unwiderruflich letzte Instanz der sittlichen Entscheidung der Person.³

Die konkrete Ausübung kirchlicher Vollmacht stand jedoch ihrer Gewissenslehre oft faktisch distanziert gegenüber. Die Gewissensfreiheit mußte vielmehr unter dem Widerstand der Kirche hart erkämpft werden. Diese empfand sich in ihrem Wahrheitsanspruch und in ihrer Lehrverkündigung durch die Berufung auf das Gewissen in Frage gestellt. Im Widerstreit der unterschiedlichen Auffassungen und Ansprüche schien sich die Kirche mit der Berufung auf die Kompetenz des Lehramtes auf objektiverem und damit sicherem Boden zu bewegen. Denn mit der Bewahrung und Auslegung des *depositum fidei* als des normativen Glaubensgehalts war eine objektive – wenn auch im einzelnen nicht immer klar angebbare – Größe und Aufgabe gegeben, zu der das subjektgebundene und nicht situationsunabhängig arbeitende Gewissen wenig bereitstellen konnte. Das Objekt lehamtlicher Autorität wurde spätestens seit dem Konzil von Trient die göttliche Offenbarung in Bezug auf «*fides et mores*» – was als traditionsgeschichtliche, inhaltlich schwankende Parallelisierung dieser Begriffe bis auf Augustinus zurückgeht.

Statt mit ihrer ureigenen Gewissenslehre zu wuchern, wurde die Kirche – vor allem in den geistigen Kämpfen des 19. Jahrhunderts – zum großen Kontrahenten der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Papst Gregor XVI. bezeichnete in seiner Enzyklika «*Mirari vos*» von 1832 die Gewissensfreiheit als *deliramentum* (Albernheit) und die Meinungsfreiheit als die Pestkrankheit seiner Zeit. Der Syllabus von Papst Pius IX. steht in Abhängigkeit von den Formulierungen Gregors und bildet den Anhang zur Enzyklika «*Quanta cura*» von 1864, in der das Gewissen als Freiheit, die zugrunde richtet, bezeichnet wird. Doch auch diese Aussagen können nur hermeneutisch-kritisch verständlich gemacht werden. Dann aber zeigt sich, daß diese Verurteilungen nicht die Gewissens- oder Religionsfreiheit als solche einfachhin betreffen, sondern das gegen Glaube und Kirche gerichtete naturalistische bzw. liberalistische Verständnis dieser Freiheiten. Die Ablehnung eines solchen Verständnisses wurde daher nicht nur von den Päpsten vertreten, sondern findet sich auch bei großen Denkern wie John Henry Newman und Karl Marx.⁴

Mit der Besinnung auf ihre ureigenen Fundamente während des Zweiten Vatikanischen Konzils hat die Katholische Kirche in der Gewissensfreiheit die unwiderprüflich verliehene Würde des Menschen erfassen können. Sie konnte sich nun erneut in innerer Beziehung und Einheit mit der ganzen Menschheitsfamilie begreifen. In ihrer Sendung weiß sie sich zum Weltdienst beauftragt, der in der Liebe zum Nächsten gründet und im Dialog mit den Menschen auch die Achtung des Anderen als Anderen und die Förderung seiner Freiheit umfaßt.

Es wäre aber ein Mißverständnis, aus dieser rückhaltlosen Bereitschaft der Kirche zum Dialog mit der ganzen Menschheit den Verzicht ihres Anspruches, ihr sei die Glaubenswahrheit für alle Menschen anvertraut, abzuleiten und sie folglich um des Dialoges willen von dieser Sendung dispensiert zu glauben. Zwar zählt, was die irdischen Wissensgehalte angeht, nur die Kenntnis der Sache und die Qualität der Argumente, weswegen sich hier die Kirche auf keine besondere Offenbarung Gottes berufen kann. Doch bewahrt die Kirche ein Glaubenswissen, das in die Wirklichkeit des Irdischen hineinragt und sie gegebenenfalls zum Propheten qualifiziert. Dies gelingt jedoch nur dann glaubwürdig, wenn sie argumentativ stark ist und weder die Rationalitätsansprüche modernen Denkens noch die Achtung der Freiheit jeglicher Person unterläuft.

Die rückhaltlose Bereitschaft zum gesamtgesellschaftlichen Dialog bedeutet allerdings nicht, das säkulare Verständnis des jeweiligen Gesprächspartners zu übernehmen. Für den Dialog hinsichtlich des Gewissens und der Würde des Menschen wäre das besonders fatal, verfügt die Kirche doch über eine Tradition, die in ihrer Begriffsklarheit für den ethischen Horizont moderner Theorien beispielhaft ist. Prinzipiell sind für sie demokratische, rechtsstaatliche Verfahren zur Lehrbildung nicht einfachhin anwendbar, da sie einer Wahrheit verpflichtet ist, für die sie selbst nur Zeugnis ablegen kann. Hierzu ist die Kirche auch in ihren auf neue Fragestellungen gegebenen Antworten verpflichtet.

VII. ZU DEN ZWEIFELN AN DER KOMPETENZ DES KIRCHLICHEN LEHRAMTES

Die Problematisierung des Gewissensphänomens hinsichtlich der verschiedenen Interpretationen, Instrumentalisierungen und allgemeinen Gefährdungen kann

nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch die Kirche, insbesondere das kirchliche Lehramt, in der Kritik steht. Grundsätzliche Zweifel – sowohl vier *konkret inhaltliche* als auch vier *allgemein verbreitete* – werden wiederholt an der spezifischen Kompetenz des Lehramtes geäußert.⁵

Die *konkret inhaltlichen* Einwände gegen die Lehramtskompetenz betreffen den grundsätzlichen Dissens über (1.) die Autonomie von Vernunft und Freiheit, (2.) die Teleologie menschlicher Handlungen, (3.) die Universalität in der Geltung ethischer Normen, (4.) die Existenz des *intrinsice malum* (in sich schlechten Handlungen). Auf diese Problemkreise kann hier nicht näher eingegangen werden. Sie seien hier aber ausdrücklich genannt, denn Zweifel an der Kompetenz des argumentativen Gegners oder gar an seiner Aufrichtigkeit oder Moralität gründen häufig in dem unterschiedlichen Verständnis der jeweiligen Streitpunkte. Sachlich begründete Auseinandersetzungen sollten daher nicht mit der Vordergründigkeit persönlicher Beschuldigungen geführt werden. Argumentationsfiguren, die den Kontrahenten der Macht, Bosheit oder Inkompetenz verdächtigen, sind gerade beim inhaltlichen Streit unter Christen auf die Kategorien der eigentlichen Sachfragen hin zu überschreiten.

Die *allgemein verbreiteten* prinzipiellen Einwände betreffs der Lehramtskompetenz lassen sich ebenfalls in vier Anfragen zusammenfassen. Zwar bestimmen sie kaum die eigentliche Sachdiskussion, sondern haben eine eher massenwirksame Entfaltungskraft. Doch bilden sie den wirkungsvollen Hintergrund für eine weit verbreitete Skepsis, der schon die bloße Fragestellung eines authentischen, normativen Bezugs des kirchlichen Lehramtes zum Gewissensphänomen als undenkbar erscheinen muß. Diese populären Zweifel an der Kompetenz des kirchlichen Lehramtes lauten:

(1.) Die Stichhaltigkeit – und im Grunde die Wahrheit – einer Aussage entscheide sich an der Qualität, Sachgemäßheit und damit letztlich Überzeugungskraft ihrer Argumente. Da aber die Aussagen des kirchlichen Lehramtes fast ausnahmslos argumentativ schwächer seien als die der vom Lehramt inkriminierten Ansichten – falls es überhaupt argumentiere –, sei den Aussagen des Lehramtes kein besonderes Vertrauen, sondern eher Skepsis entgegenzubringen.

(2.) Konkrete Interventionen des kirchlichen Lehramtes zeigen, daß sie die Argumente ihrer «Gegner» nicht immer trafen, sondern oft verzerrt und ungenau darstellen. Wer allerdings schon die gegnerische Position nicht richtig darzustellen vermag, dem könne auch bei seinen eigenen Aussagen keine Glaubwürdigkeit beigemessen werden.

(3.) Die Geschichte der lehramtlichen Interventionen zeige viele Fehleingriffe und Sachirrtümer auf. Damit aber habe das kirchliche Lehramt seinen diesbezüglichen Kompetenz- und Autoritätsanspruch selbst widerlegt.

(4.) Die Widersprüchlichkeit lehramtlicher Äußerungen zeige sich besonders drastisch dort, wo es sogar bis in den argumentativen Grundansatz hinein mit zweierlei Maß mäße. Dies sei exemplarisch zwischen den Verlautbarungen zur Soziallehre und denen zur Sexualmoral aufweisbar. Während bei den ersteren die Freiheit des Menschen, vor allem seine Gewissens- und Glaubensfreiheit, vom kirchlichen Lehramt mit massiver Nachdrücklichkeit vertreten werde, sei in der Sexualmoral von solchen

Freiheiten kaum mehr die Rede, sondern vor allem von gehorsamspflichtigen strengen Normen. Diese Ungleichbehandlung, die bereits durch die Massenmedien mit ihren psychosozialen Interpretationen ein interessiertes Publikum fand, lasse aber auf einen grundsätzlichen Mangel an Kompetenz und Glaubwürdigkeit schließen.

Dies sind die populären, allgemeinen Hauptargumente gegen den besonderen Kompetenz- und Autoritätsanspruch des kirchlichen Lehramtes. Bestehen sie zu Recht?

VIII. ZU DEN ALLGEMEIN VERBREITETEN INFRAGESTELLUNGEN DER LEHRAMTSKOMPETENZ

Die *erste* Ablehnung (1.) der Glaubwürdigkeit kirchenamtlicher Lehraussagen wird mit ihren fehlenden oder mangelhaften Argumenten begründet.

Besteht aber tatsächlich beim kirchlichen Lehramt ein Mangel an argumentativer Begründung? Eine nüchterne Lektüre ihrer Dokumente wird die Frage bejahen müssen.

Doch ist es wirklich die Aufgabe des Lehramtes, umfassende Begründungen zu erarbeiten – oder nicht vielmehr eine zur Entscheidung anstehende Fragestellung aufgrund bereits vorhandener fachkompetenter Begründungen autoritativ zu entscheiden?! Und wenn dann die kirchenamtlichen Dokumente – wie es in den letzten Jahrzehnten tatsächlich der Fall ist – jene Kritik aufnehmen und sich in den ersten Teilen ihrer Schriften um eine ausführliche Begründung und Grundlegung ihrer Fragestellung bemühen, wird die Unzufriedenheit dann nicht noch größer, weil nun umgekehrt die Dokumente aufgrund ihrer Länge als nicht mehr lesbar kritisiert werden?! Sollte das kirchliche Lehramt dann nicht doch besser auf die umfassenden Begründungsteile verzichten, diese folglich der Theologie überlassen, und nur kurz und präzise behandeln, was zur Entscheidung vorliegt?! Wenn aber das Lehramt sich dann auf seine eigentliche Aufgabe besinnt, die nicht in theologischen Grunderörterungen liegt, sondern in den in Kenntnis der Grunderörterungen vollzogenen autoritativen Entscheidungen, warum soll eine autoritative Sprachform weniger wahr sein als eine argumentative?

Warum soll aber eine Aussage oder Ansicht dann wahr sein, wenn sie die besseren Argumente hat? Entscheiden nicht maßgeblich biographische, emotionale und weltanschauliche Momente über die jeweiligen Argumente und ihre Überzeugungskraft? Kennt nicht jeder Mensch viele Beispiele glänzender Argumentationen, die sich in ihrer Aussage dennoch als falsch herausgestellt haben? Und kennt nicht jeder Mensch Aussagen von einfachen, schlichten Menschen, die in ihrer Wahrheit – trotz fehlender Intelligenz und Argumentationskompetenz – Aussagen höchster Fachkompetenz in den Schatten gestellt haben?

Bezeugen nicht anthropologische Spitzensätze wie «Ich liebe dich» gerade die Wahrheit, *indem* sie sich nicht durch ihre argumentative Begründungen qualifizieren können?! Und antwortet die Kirche analog nicht vorrangig auf Fragen, die Argumente gar nicht lösen können?!

Ist es schließlich nicht vielmehr so, daß einer Institution, die sich der besonderen «Assistenz des Geistes» erfreuen darf, eine autoritative Rede näher steht und dies ihre eigentliche Aufgabe zu sein hat? Und sollte sich die Zustimmung nicht orientieren

nach der «Assistenz des Geistes», welche nicht von der Argumentationskompetenz abhängt?! Warum sollte sich nicht Gott durch die schwächere Argumentation mitteilen?! War nicht beispielsweise bisher jede Stauologie wider Willen mehr von der «Torheit des Kreuzes» als von der Überzeugungskraft (Konsistenz) ihrer Argumente geprägt?!

Damit aber soll keiner Verweigerung des rationalen und damit argumentativen Diskurses das Wort geredet werden. Der Dialog gehört zum innersten Wesen der Kirche und ihrer Sendung. «Credo, quia absurdum»⁶, heißt kein Satz einer authentischen «fides quaerens intellectum»⁷. Die Überzeugung aber, die Wahrheit einfachhin mit der stärkeren und überzeugenderen Argumentation zu identifizieren, bezeugt eine erschreckende theologische wie psychosoziale Naivität.

Der *zweite* Einwand (2.) gegen die Glaubwürdigkeit und Kompetenz des Lehramtes wird mit der häufigen Verzeichnung und mangelhaften Darstellung der lehramtlich kritisierten Positionen begründet. Bei einer nüchternen Prüfung wird man in der Tat deutliche Anhaltspunkte für diese Kritik erkennen. Doch ist es wirklich die Intention des kirchlichen Lehramtes gewesen, einen bestimmten Autor in der Entfaltung seiner Position exakt wiederzugeben? Oder wird nicht häufiger die Typisierung einer Ansicht, die zu verwerfen ist, dargestellt? Oft werden auch Voraussetzungen bzw. Perspektiven eines Verständnisses dargestellt, nach denen sich dann das weitere Urteil richtet.

Der *dritte* Einwand (3.) gegen die Lehramtskompetenz betrifft die Fehleinschätzungen und Sachirrtümer. Auch solche sind im Laufe der Geschichte der Kirche reichlich anzutreffen. Die kirchliche Unfehlbarkeit gilt nur unter spezifischen Voraussetzungen für einen begrenzten Bereich. Zudem stehen auch die Äußerungen des Lehramtes unter den sozialen und kulturellen Bedingungen ihrer jeweiligen Zeit. Haben sie sich aber nicht gerade unter diesen Bedingungen im geschichtlichen Vergleich als insgesamt besser erwiesen als die entsprechenden Äußerungen von staatlicher Seite oder von einzelnen Theologen?! Muß nicht dann dem kirchlichen Lehramt doch eine bessere «Assistenz des Geistes» zugesprochen werden?!

Der *letzte* Einwand (4.) gegen die Kompetenz lehramtlicher Aussagen argumentiert mit der Unglaubwürdigkeit ihrer sexualethischen Aussagen – vor allem im Hinblick auf ihre verschiedene Argumentation bei sozialetischen Fragen. Tatsächlich werden im Vergleich von katholischer Sexualmoral und katholischer Soziallehre in ganz verschiedener Gewichtung und Orientierung allgemein ethische Kategorien wie Gewissen, Mitbestimmung, Autonomie der Sachbereiche, oder Schutz der Privatsphäre angewandt. Dieses «Messen mit zweierlei Maß» wird in kirchenkritischen Schriften entweder referentiell verarbeitet – d.h. was vorbildlich, nämlich freiheitlich und sozialorientiert in der Sozialethik geschieht, müsse auch in der Sexualethik verwirklicht werden; oder es wird pathologisch interpretiert – d.h. die lehramtlichen Vertreter geraten unter Verdacht des Sexualphobischen, legalistisch Zwanghaften, Leibfeindlichen o.ä. Doch es kommt einer Verweigerung des ansonsten eingeforderten Dialoges gleich, wenn man die Sache des Gegenübers pädagogisch oder psychopathologisch diskriminierend zu bewältigen glaubt, obgleich Einflüsse seelischer und kulturgeschichtlicher Verfaßtheit in schriftlichen Äußerungen nie völlig auszuschließen sind. Auf die Sache, auf die es doch dem kirchlichen Lehramt ankommt, gehen aber beide Interpretationstypen nicht ein.⁸

Es ist durchaus keine Unterstellung, in spezifischen moraltheologischen Fragen der Sexualität und des biologischen Lebens einen gesonderten Zugang des kirchlichen Lehramtes zu konstatieren. Diese gesonderte Behandlung ist dann gerechtfertigt, wenn jene Fragen auf einen Sonderbereich bezogen sind, d.h. auf eine einzigartige Verfaßtheit ihres Gegenstandes verweisen können. Eine solche Verfaßtheit kann aber tatsächlich festgestellt werden, weil in jenem um den Geschlechtsakt liegenden Gegenstandsbereich eine besondere ontologische Beziehung zwischen dem Geschöpf und seinem Schöpfer besteht, die in der unmittelbaren Schöpfungsmacht der Sache begründet liegt. Die «alles neu» machende Schaffenskraft Gottes ist hier gewissermaßen ganz bei sich selbst, steht hier in ursprünglicher Funktion, beansprucht aber damit das mitwirkende Subjekt in besonderer Weise. Dieses hat zurückzutreten, damit auch die Maßgeblichkeit der subjekthaften Gewissenskategorie, auf daß die Frage nach der creatio der Natur ihre Antwort erfährt. Dem sexuellen Handeln ist der Wille Gottes in einer Weise spezifischer Unmittelbarkeit immanent, die es schöpfungsontologisch in keinem vergleichbaren Maße innerhalb der irdischen Sachbereiche gibt.

Aus dieser Perspektive kann – ohne sich einen neuscholastischen Zugang erarbeiten zu müssen – die Radikalität der Enzyklika *Humanae Vitae* mit ihrem Verbot künstlich empfängnisverhütender Mittel vom Juli 1968 begriffen werden. Die sog. Königsteiner Erklärung vom August 1968 hatte ihr ja – entgegen polarisierender Pauschalinterpretationen – nicht widersprochen, sondern versuchte, die flächendeckenden Wogen des Unverständnisses im deutschsprachigen Bereich in kirchenrehabilitierender Intention zu glätten, indem sie auf die Letztverbindlichkeit des Wissensurteils verwies. Dieses war und ist in der Tat verbindliche Lehre der Kirche, obgleich damit die Entscheidung der Enzyklika faktisch unterlaufen wurde. *Humanae Vitae* und Königsteiner Erklärung können daher als ein Beispiel par excellence für die Spannung der Wahrheitsinstanzen von Gewissen und kirchenamtlicher Lehre gelten.

IX. SCHLUSSTHESEN ZUM VERHÄLTNIS VON GEWISSEN UND KIRCHLICHEM LEHRAMT

1. Das Gewissen des Individuums und das kirchliche Lehramt sind trotz und gerade in ihrer problembeladenen Geschichte unverzichtbare Wahrheitsinstanzen. Damit soll aber keiner euphemistischen Harmonisierung des Problems das Wort geredet werden. Eine Skandalgeschichte des Lehramtes ließe sich leicht zusammentragen, aber ebenso eine keinesfalls geringere der vielen folgeschweren irrenden Gewissensurteile. Während jedoch das Bewußtsein für die Angefochtenheit des kirchenamtlichen Wahrheitsanspruchs in der heutigen Zeit stark ausgeprägt ist, ist ein entsprechendes kritisches Bewußtsein für den Gebrauch des Wissensanspruchs kaum festzustellen und daher verstärkt erforderlich.

2. Als Wahrheitsinstanzen sind Gewissen und kirchliches Lehramt aufeinander bezogen und für sich wechselseitig bedeutsam. Der Primat des Gewissens in sittlichen Entscheidungen des Individuums ist unwiderrufliche Lehre der Kirche. «Gegen das Gewissen zu handeln, erbaut zur Hölle.»⁹ Die Kirche ist mit ihrem Lehramt die zentrale Instanz für die Formung, kritische Hinterfragung und Stärkung des Ge-

wissens, da sie wie das Gewissensurteil selbst ihre Bedingungen und ihre Verwirklichung in ihrem Wahrheitsanspruch auf «Denselben» hin transzendiert.

3. Für den Christen ist die Alternative «Gewissen oder Lehramt» weder realisierbar noch überhaupt denkbar. Da nämlich das jeweilige Gewissen in vielfacher Hinsicht durch personale und soziale Einflüsse geprägt wurde, der Christ sich aber grundsätzlich nicht als Ergebnis seines psychosozialen Werdegangs versteht, sondern aus dem Selbstverständnis seiner gemeinschaftlich-kirchlich gelebten Gottesrelation in Jesus Christus, ist ihm – die Bewußtheit dieser seiner Konstitution immer vorausgesetzt – der auch normativ bedeutende gemeinschaftlich-kirchliche Bezug seiner ureigenen Selbstbestimmung selbstverständlich. Dabei versteht er diesen kirchlichen Bezug nicht als Einschränkung oder gar Aufhebung seiner als autonom erfahrenen Selbstbestimmung. Im Gegenteil begreift er – zumindest grundsätzlich¹⁰ – diese allgemein lebensbezügliche wie insbesondere denkerische Ausweitung seines Selbstandes als maßgeblichen Überstieg aus den Heteronomien eigener psychosozialer Determinanten wie aktueller Mainstreams auf die je größere Freiheit der die Jahrtausende umfassenden heilsgeschichtlichen Lehrweisheit der Glaubensgemeinschaft Kirche, für dessen aktuelle, authentische Versprachlichung das kirchliche Lehramt fungiert.

4. Durch ihre Opposition zu den psychosozialen Heteronomien der jeweiligen Zeit ruft die Kirche den Menschen zu dem ihm je Eigenen: zu seinem ureigenen, nämlich schöpfungsgemäßen, stets persönlich und konkret einzulösenden Selbst-, Nächsten- und Gottesbezug. Die Kirche und ihr verbindliches Urteil im subjektiven Gewissen des Christen und im objektiven Lehramt des Bischofs besitzt im sozialen Prozeß einer differenzierten Gesellschaft ihre Kraft in einer starken kollektiven Identität. Während sich die gesellschaftlichen Identitäten vorrangig durch klassenbezogene Milieubildungen und ethnische Zugehörigkeiten bilden, werden diese sozialen Orientierungen in der kirchlichen Identitätsbildung durchbrochen und überstiegen. Dort bildet sich das Profil gerade in der gemeinsamen Wahrheitsschärfe des situativ präzisen Gewissens und des zeitgeistig unabgelenkten Lehramtes als Kontrastphänomen heraus. Die Kontrastwirklichkeit, die aus sozialwissenschaftlicher Perspektive eine herausragende Entwicklungschance für in Nischenstellung befindliche kulturell-weltanschauliche Gruppen in einer sich radikal differenzierenden Gesellschaft darstellt, besteht in der Kirche aber als spezifisch global und «katholisch». Gerade unter diesen gesellschaftlichen Voraussetzungen haben das Gewissen des Gläubigen und das lehrende Amt die gemeinsame und wechselseitig unverzichtbare Aufgabe der glaubensbezogenen Identitätsbildung und -förderung. Das kirchliche Lehramt hat hier u.a. die unverzichtbare Aufgabe verbindlicher transsubjektiver Vorgaben an Sinngehalten, die in concreto oft erst aus dem Ringen und Urteilen des Gewissens realisiert werden.

5. Für Kirche und Christsein ist daher ein Pluralismus der Überzeugungen nicht in der Weise möglich, wie er für gesellschaftliche und staatliche Institutionen einer weltanschaulich neutralen Demokratie konstitutiv ist! Christen, kirchliche Bildungseinrichtungen und andere kirchliche Institutionen stehen nicht im geistig neutralen Raum, sondern von ihrem eigenen Selbstverständnis her in einem Leben, das

sich persönlich wie gemeinschaftlich von der kirchlich vermittelten Offenbarung Gottes in Jesus Christus vom Zeugnis der Heiligen Schrift her versteht. Christen verstehen sich als gemeinschaftlich Glaubende, als Kirche. Dieser Glaubensgemeinschaft Kirche ist insbesondere unter dem eingestifteten authentischen Lehramt der Bischöfe die Wahrung und Verkündigung des Glaubens anvertraut, wie es die konziliare Kurzformel «*fidem credendam et moribus applicandam praedicant, et sub lumine Sancti Spiritus illustrant*»¹¹ orientierungsstark, freiheitseröffnend und pneumatistisch zugleich artikuliert. Das «*vero religiosum voluntatis et intellectus obsequium*»¹² entspricht einem besonderen, jegliche sich rein innerweltlich konstituierende Autorität überragenden Bezugs- und Vertrauensverhältnis, schließt aber gegenüber dem nicht unfehlbar sprechenden Lehramt einen gewissensqualifizierten Dissens nicht prinzipiell aus, als dessen bezugswahrende Form mit Karl Rahner das «*silentium obsequiosum*»¹³ begriffen werden kann.

6. In der Kirche und auch für den einzelnen Christen ist es darum prinzipiell nicht sachgerecht und legitim, die jeweils bestehende eigene Eigenständigkeit gegen die anderer Instanzen geltend zu machen oder gar zu instrumentalisieren! In diesem Sinne gelten die beiden bekannten Sätze: «Das Gewissen ist die letzte Instanz» und «Das Gewissen ist an das kirchliche Lehramt gebunden». Beide Sätze können, einseitig verwendet, zu Mißverständnissen und Falschaussagen führen. Für unsere Fragestellung «Gewissen und Lehramt» bedeutet das:

Der Satz «Das Gewissen ist an das Lehramt gebunden» gilt, insofern er eben nicht eine Aussage über die faktische Aufhebung der Selbständigkeit des Gewissens zu sein beansprucht. Wenn nämlich sich ein Mensch eingehend und umfassend um das richtige Handeln in einer Entscheidungssituation bemüht hat, ist er verpflichtet, seinem Gewissen – auch bei entgegengesetzter Handlungsanweisung des kirchlichen Lehramtes – zu folgen und sich damit in dieser Situation nicht an die Weisung des Lehramtes zu binden.

Umgekehrt ist auch der Satz «Das Gewissen ist die letzte Instanz» wahr – insofern er sich nicht als eine Aussage gegen die Eigenständigkeit der Bezeugungsinstanz des kirchlichen Lehramtes versteht. Denn auch als «letzte Instanz» untersteht das Gewissen des Christen dem «geschuldeten religiösen Gehorsam», der nicht nur eine allgemeinen Wahrheitsvermutung zugunsten des kirchlichen Lehramtes meint, sondern auch die existentielle Bereitschaft, sich auf das kirchliche Lehren einzulassen – im Vertrauen, daß es dem eigenen Lebensentwurf schützend entspricht.

Gewissen und kirchliches Lehramt verdanken ihre Letztinstanzlichkeit der gleichen Begründungsstruktur: dem Verpflichtungscharakter erkannter Wahrheit.

7. Kirche wie Einzelgläubiger stehen hinsichtlich des Gewissens vor der gleichen Aufgabe: es ist in seiner Bindung an das Gute, an die objektive Norm bewußt zu halten. In dieser Bindung ist es erst es selbst. Als ein solches ist auf das Gewissen zu hören.

Auch das kirchliche Lehramt mit seiner Wahrheitsverpflichtung darf das Gewissen nicht übergehen. Dieses ist vielmehr gerade mit seinem selbständigen Gewissensurteil in die Lehrverkündigung einzubeziehen. Nur als Ansprache an das Gewissen geht die authentische Verkündigung wirkmächtig in das Bewußtsein ein, weil sie dann auch als eigene angenommen wurde.

Die Zurückhaltung des Lehramtes, mit dem Gewissensbegriff positiv zu argumentieren, ist angesichts seiner pluralen, oft mißbräuchlichen Verwendung verständlich, steht aber in Spannung zu der eigenen Traditionshöhe, wie sie für die Gewissentheorie im Hochmittelalter errungen wurde. Gerade angesichts der individualistisch geprägten Selbst-Bewußtheit heutiger Zeit bestünde die Chance, die Menschen zu einem eigenständigen, echten Gewissensurteil anzuleiten. Wegen des häufigen Mißbrauchs der Gewissensrede wird das Lehramt stets zu einem verbesserten Verständnis beizutragen haben, denn es ist selber als Kündler der Wahrheit auf das Gewissen angewiesen. Seine Aufgabe besteht nicht in der bloßen Wahrheitsverkündung, «ob gelegen oder ungelegen», sondern in der wirkmächtigen Wahrheitsverkündung als Ereignis des Geistes. Daher erfordert lehramtliches Reden in Inhalt und Form auch Einsicht und Weisheit in die vorliegenden pluralen Kontexte, auf daß – paulinisch formuliert – nicht trotz wahrer «Erkenntnis dein Bruder daran zugrunde geht, er, für den Christus gestorben ist»¹⁴.

Mit dem Hören und bloßen Bejahen der kirchlichen Lehren wurde die Sendung des kirchlichen Lehramtes noch nicht erfüllt. Der evangelische Gehorsam erfordert vielmehr eine gewissensgemäße Antwort. Er entspricht nicht der bloßen Zustimmung zu einem objektiv Guten, sondern der persönlichen Verwirklichung des im Anruf und Urteil des Gewissens begegnenden Guten. Nicht einfachhin «secundum rectam rationem», sondern «cum recta ratione» geschieht sittliches Handeln.¹⁵ Das Gute selbst will gewollt sein.

Erste und bedeutendste Aufgabe von Kirche und Einzelchrist ist aber – vor allen Streitigkeiten um das Gute und Wahre – das Zeugnis und die Hinführung zum guten und wahren Dreieinen selbst. Die Kirchengeschichte kennt viele historisch nachweisbare Ereignisse, in denen Menschen im Kairos durch eine weise Lehre Gott zu erkennen meinten. Auch der Ruf und das Urteil des Gewissens wurde in vielen geschichtlichen Situationen als verwandelnder Anruf Gottes erfahren. Durch das Ignorieren lehramtlicher Weisheit würde das Gewissen sein zeitübergreifendes und kontextbrechendes Wesen schmälern. Durch die Vernachlässigung der Gewissenskategorie würde das kirchliche Lehramt seine Transparenz auf Ruf und Urteil des ewig Guten, der ja als Er selbst gehört und «gelebt» werden will, verdunkeln.

8. Kirchliches Lehramt und gewissensorientiertes, reifes Christsein stehen und fallen stets miteinander. Insgesamt führt nämlich die Distanzierung und fortschreitende Entfremdung vom amtlichen Ausdruck des Christlichen nicht zu einer Stärkung und einem nachhaltigeren Entstehen eines reifen, mündigen Christseins, sondern zu einer Schwächung des Christlichen und zum Verlust kognitiver und emotionaler Bindungen an christliche Sinngehalte. Dies zeigt die derzeitige Renaissance des Religiösen, die, obwohl sie mit einer wachsenden Distanzierung und Entfremdung vor amtlichen und institutionellen Ausdrücken des Religiösen begleitet wird, nicht zu einer Erstarkung eines amtlich distanzierten, «aufgeklärt-liberalen» Christseins führt. Das Christentum läßt sich gerade in seiner reifen, mündigen, lebensbeständigen Konstitution nicht dauerhaft gegen das amtliche Moment verwirklichen, weil es offenbar jenem selbst konstitutiv innewohnt. Daher gilt, wenn auch zeitlich verschoben und nicht auf den ersten Blick sichtbar: Lehrende Kirche und gewissenhaftes, mündiges Christentum werden immer gemeinsam erstarken oder schwinden.

9. Die maßgebliche Form kirchlichen Lehrens ist die der Maieutik. Das lehrend-erzieherische Tun des gewissenhaften Christen und das kirchliche Lehren der amtlich Bevollmächtigten stehen in ihrer Ausübung unter dem gleichen Anspruch der Gutheit und Wahrheit. Damit aber ringt ihr lehrendes Tun stets auch und vor allem um die originäre Einsicht und Urteilsbildung ihrer Adressaten. Diese läßt sich nicht einfachhin durch promulgierte Lehrsätze herstellen. Vielmehr muß die Einsicht aus dem Adressaten selbst *herausgeboren* werden. Eben dies war die Methode und Kunst der dialogischen Rede des Sokrates, die im Fragen die Wahrheit aus dem Gesprächspartner selbst entband, weswegen sie Hebammen- oder Entbindungskunst – als Fachbegriff Maieutik – genannt wird.

10. Letztes und vorrangiges Ziel allen Urteilens und Lehrens ist weder die Einsicht über den Gewissensgebrauch noch die über die kirchliche Lehramtsvollmacht, sondern *die* *Instanz*, auf die sich Gewissen und Lehramt bezogen weiß: das Gute und Wahre selbst, der dreieine Gott. Ihm allein gebührt alles Denken, Urteilen und Lehren.

Damit soll keiner Relativierung des Gewissensphänomens oder des kirchlichen Lehramtes das Wort geredet werden. Beide Größen sind als wahrheitsmittlerische Instanzen wichtig und als solche zu kommunizieren. Sie stellen eine je eigene Orientierungsmächtige Konzentration der Verantwortung dar, haben allerdings beide ihren Ruf nachhaltig ruiniert. Das Gewissen erscheint weitgehend als eine ungebundene Kategorie der Eigenmeinung; das kirchliche Lehramt gilt vielen als eine gewissenswidrige Kategorie der Fremdbestimmung. Beide sind kurz- und mittelfristig über kleine verständige Kreise hinaus nicht als heilsame Wahrheitsinstanzen plausibel zu vermitteln. Bei Fragen über das Wahre und Gute sowie allgemein bei Fragen über das rechte Leben ist daher besser auf das zu verweisen, worauf die Sachwirklichkeiten Gewissen und kirchliches Lehramt selbst zu verweisen beanspruchen: auf die biblisch bezeugte Wahrheit Gottes in Jesus Christus.

ANMERKUNGEN

¹ Harnack, A., Was wir von der römischen Kirche lernen und nicht lernen sollen, in: Reden und Aufsätze II, Gießen 1904, 262; kursiv von mir.

² Vgl. vor allem: Vaticanum II, Lumen Gentium 12.25.36 und Gaudium et Spes 14.16.41-43; Enz. Veritatis Splendor 57-64.

³ Näheres zu dieser allgemein bekannten Sachlage braucht hierzu innerhalb unserer Fragestellung nicht ausgeführt werden, zumal die meisten Schriften zur Gewissthematik dies hinlänglich wiederholt ansprechen.

⁴ John Henry Newman, Brief an den Herzog von Norfolk: «Wir wollen nun sehen, welches heute der Begriff des Gewissens in der Auffassung des Volkes ist. Ebenso wenig wie in der intellektuellen Welt hat hier das *«Gewissen»* die alte, wahre, katholische Bedeutung des Wortes beibehalten. Auch hier liegt die Idee von der Existenz eines moralischen Lenkers weitab vom Gebrauch dieses Wortes [...] sondern sie fordern [...] in allen Dingen ihr eigener Herr zu sein, zu treiben, was ihnen gefällt, niemandem um Erlaubnis zu fragen. [...] Das Gewissen hat Rechte, weil es Pflichten hat. Doch in

diesem Zeitalter besteht bei einem großen Teil des Volkes das eigentliche Recht und die Freiheit des Gewissens darin, vom Gewissen zu dispensieren, einen Gesetzgeber und Richter zu ignorieren und von unsichtbaren Verpflichtungen unabhängig zu sein.» (Polemische Schriften, Ausgewählte Werke IV, hg.v. Laros/Becker, Mainz 1959, 163).

Karl Marx, Zur Judenfrage: «Dieser [egoistische] Mensch, das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, ist nun die Basis, die Voraussetzung des politischen Staats. Er ist als solche von ihm anerkannt in den Menschenrechten. Die Freiheit des egoistischen Menschen und die Anerkennung dieser Freiheit ist aber vielmehr die Anerkennung der zügellosen Bewegung der geistigen und materiellen Elemente, welche seinen Lebensinhalt bilden. Der Mensch wurde daher nicht von der Religion befreit, er erhielt die Religionsfreiheit» (Marx-Engels-Studienausgabe I: Philosophie, hg.v. Fetscher, Frankfurt/M. 1966, 52).

⁵ Auf die grundsätzliche dogmatische Begründung der Lehrautorität braucht der vorliegende Aufsatz im Rahmen seiner Themenstellung nicht einzugehen. Sie ist bereits in unzähligen Schriften – zumeist ausschließlich! – zum Gegenstand der theologischen Reflexion gemacht worden. Dagegen spricht die vorliegende Schrift im Folgenden die Fragestellungen an, die sowohl faktisch als auch wirkmächtig das Problem bilden: sei es die in den fachspezifischen Kontroversen bestehenden konkret inhaltlichen Anfragen; sei es die in der populären, medienwirksamen Kritik bestehenden allgemein verbreiteten Anfragen. Die letzte Art der Anfragen wird in der Theologie zumeist übersehen, bildet aber das massenwirksame, fast allgegenwärtige Hauptproblem lehramtlicher Glaubwürdigkeit und wird daher hier – s. zweite Hälfte von VII. sowie VIII. – eingehender angesprochen.

⁶ Dieser viel zitierte Satz (Tertullians) ist in seinen Schriften nicht anzutreffen, trifft aber sein kontradiktorisches, paradoxes Verständnis von Glaube und Vernunft präzise.

⁷ Anselm von Canterbury, Proslogion, prooem. (hg.v. F. S. Schmitt), 70.

⁸ Der folgende Abschnitt ist bloß als ein eigener, erster Versuch zu verstehen, die beim kirchlichen Lehramt auftretende Unterschiedlichkeit zwischen den Zugängen und leitenden Kategorien der Sexualmoral und den der Gesellschaftslehre am sexualethischen Phänomen selbst zu begreifen.

⁹ «[...] quicquid fit contra conscientiam aedificat ad gehennam», lautet der berühmte Ausspruch von Papst Innozenz III.

¹⁰ Das dieser grundsätzliche, das eigene Subjekt übersteigende, heteronomwidrige Horizontgewinn in concreto gegensätzlich erfahren werden kann, nämlich als Einengung, Entfremdung oder gar Bevormundung, zeigen die verschiedenen Konflikte zwischen Theologie und kirchlichem Lehramt nur zu deutlich. Da solche Konflikte, wie sie etwa in den letzten Jahrzehnten nach Promulgationen päpstlicher Enzykliken entstanden, bereits vorrangig zum Gegenstand theologischer Erörterungen wurden, soll hier nicht noch eine zusätzliche Stellungnahme erarbeitet werden. Trügerisch aber wäre der Eindruck, als würde aufgrund der harschen, öffentlichkeitswirksamen Kontroversen das Verhältnis von Gewissen/Einzelurteil und kirchlichem Lehramt ein prinzipiell gegensätzliches oder gar kontradiktorisches sein. Unsere Ausführung zeigt für das grundsätzliche Verhältnis – d.h. vor einer möglichen Dissoziation in concreto und entgegen den jeweiligen mediengerechten Inszenierungen – das Gegenteil auf.

¹¹ Vaticanum II, Lumen Gentium 25.

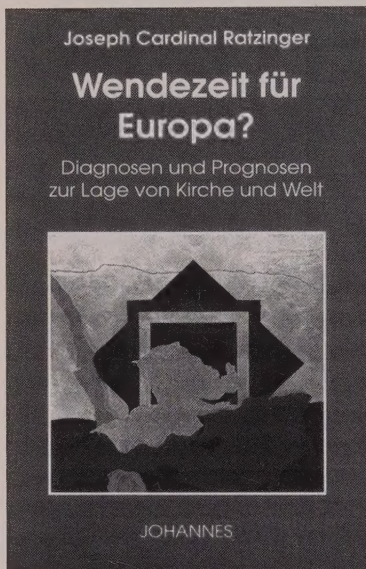
¹² Ib.

¹³ Karl Rahner, Kommentar zu «Lumen Gentium», ²LThK: Das Zweite Vatikanische Konzil I, 236.

¹⁴ 1 Kor 8,11.

¹⁵ Vgl.: Thomas von Aquin, Sententia Libri Ethicorum VI, 11, 107ff.

JOHANNES VERLAG EINSIEDELN



Joseph Ratzinger

WENDEZEIT FÜR EUROPA

*Diagnosen und Prognosen
zur Lage von Kirche und Welt*

128 Seiten, kartoniert
Euro 12.50; SFr. 24.-
ISBN 3 89411 302 2

Für den Theologen wie für den Hirten der Kirche ist es eine unausweichliche Pflicht, in den Disput um das rechte Verständnis der Gegenwart und den Weg in die Zukunft miteinzutreten, um dabei die eigene Sphäre des Glaubens zu verdeutlichen und zugleich der Mitverantwortung für die öffentlichen Dinge gerecht zu werden, die auf ihm in dieser Stunde liegt. Ich wage zu hoffen, daß diese Beiträge sowohl dem Gläubigen wie dem Zweifelnden etwas zu sagen vermögen und eine Hilfe bei der Bewältigung der Herausforderungen unserer Geschichtsstunde sein können.

Joseph Ratzinger



JOHANNES VERLAG EINSIEDELN

Lindenmattenstraße 29 · D-79117 Freiburg

Tel. 0761 64 01 68 · Fax 0761 64 01 69 · JohVerlag@aol.com